

Journal of the Research Institute for
Old Japanese Manuscripts of Buddhist Scriptures
Vol. I 2016

日本古写経研究所研究紀要 創刊号（平成28年）

道宣の前半生と『続高僧伝』初稿本の成立

池
麗
梅

道宣の前半生と『続高僧伝』初稿本の成立

池 麗 梅

はじめに

南北朝後期から隋唐代までの中国仏教史を研究する上で必要不可欠な文献である『続高僧伝』が有する重要性については今さら強調するまでもないであろう。ただ、その資料的価値が認められ、様々な研究分野において引用・援用される一方で、収録資料が龐大なうえ多岐にわたっていることもあり、『続高僧伝』そのものを対象とする研究はやや難航している観があり、特に、同書の成立過程の複雑さが『続高僧伝』研究の障碍の一つになっていると思われる。道宣の序文によれば、同書は、南朝梁・慧皎の『高僧伝』（仏教初伝以来、五一九年までの高僧の伝記）を継ぎ、梁天監元年（五〇二）から唐貞観十九年（六四五）までの百四十四年間に活躍した高僧について、その正伝だけでなくも三百四十人分を収録しているという^①。しかし、現行の諸刊本大蔵経本を見る限り、『続高僧伝』が収録する伝記の実数は、道宣本人が序文で告知した総数よりもかなり増えており、また、著作の収録年代の下限とされる貞観十九年以後の記事も存在し、あまつさえ道宣死後の出来事にまで言及され

ているのである。こうした種々の齟齬の存在から、先学は『続高僧伝』が現行本の形態に至るまでに数段階の増補・編纂が行われたと想定した^⑤。そして刊本大蔵経テキストよりも古い成立段階に起源を有するテキストとして注目を集めたのが、興聖寺一切経をはじめとする日本古写一切経本『続高僧伝』^⑥の存在であった。

まず、藤善真澄「二〇〇二」^⑦は、興聖寺本「玄奘伝」を刊本大蔵経本と校合し、興聖寺本所収の「玄奘伝」の祖本は貞観二十二年（六四八）十月頃に撰述されたと論証している^⑧。更に、同氏は、『続高僧伝』の全体は貞観十九年に初稿がいったん完成し、貞観二十三年（六四九）には補訂されて興聖寺本の祖本が成立したが、それに後の加筆が行われた結果、興聖寺本『続高僧伝』の現状になったと考えている^⑨。また、興聖寺本の中に「大唐西明寺沙門釈道宣撰」という撰号が見えることから、当本の原本は道宣が西明寺に移住した顕慶三年（六五八）以後に書写されたものと考えている^⑩。一方、伊吹敦「二〇〇五」^⑪は、「達摩」慧可伝の増補に着目して、興聖寺本の祖本の成立年代の下限を麟徳元年（六六四）に引き下げ、更に斉藤達也「二〇一四」^⑫「金剛寺本『続高僧伝』の考察―巻四玄奘伝を中心に―」は、興聖寺本「玄奘伝」

の成立は貞観二十二年（六四八）以後と考えている。¹²⁾

藤善氏と伊吹氏の諸論著が刊行された当時は、興聖寺本以外の『続高僧傳』古写本の存在や内容はあまり広く知られていなかったが、近年、金剛寺一切経本（以下、「金剛寺本」と略称する）及び七寺一切経本『続高僧傳』（以下、「七寺本」と略称する）をも併せ用いて考察を展開した齊藤達也「二〇一四」は、金剛寺本・興聖寺本などと高麗再雕藏本等の諸刊本大藏経本との間に見られる内容上の相違に着目し、伝記収録者数は、興聖寺本は金剛寺本に次いで少なく、再雕本が最も多いことを指摘し、更には、上記諸本所収の「法泰伝」（巻二）・「慧遠伝」（巻八）・「道仙伝」（巻二十五）・「道英伝」（巻二十五）・「僧崖伝」（巻二十七）の内容の相違についても分析した上で、金剛寺本が『続高僧傳』の最も古い形態を反映するテキストであり、これをもとに増補されたのが興聖寺本であり、興聖寺本に更に増補を加えて形成したのが高麗再雕本等のテキストであったと推測している。更に同氏は、金剛寺本は刊本系統本のみならず、興聖寺本よりも古い形態を留めている可能性が高く、その祖本の内容の大部分は貞観十九年の初稿を受け継ぎ、永徽年間（六五〇～六五六年）の初め頃までに編集されたが、編集時期の最下限は顕慶年間（六五六～六六一年）の初めまで下ると推定し、更に、金剛寺本「玄奘伝」の祖本は貞観二十年から二十二年（六四六～六四八）の間に編集されたと結論づけている。¹³⁾

このように、現存最古の形態を留めた『続高僧傳』の古写本の出現によって、同書は数段階の増補・編纂を経て刊本大藏経本の現状に至ったという仮説が立証されただけでなく、古写本の祖本が属する『続高僧傳』の古い階層の編集年代まで突き止められたことは重要な進展と言えよう。ところが、

特に近年、『続高僧傳』のテキスト研究が目覚ましい発展を遂げる一方で、藤善真澄氏によつてすでに基礎が築かれた道宣伝の研究に関しては、残念ながら新たな進展は皆無と言わざるを得ないのである。そもそも『続高僧傳』の成立過程が、一部に見られる後世の加筆や再編成などを除いては、道宣自身の度重なる編集によつて複雑化したのであれば、なおさら道宣の行跡、特に道宣の編纂意図の変化に着目する必要があるのである。更には、最近急速な発展を遂げた同書のテキスト研究で得られた新知見を道宣伝の研究に応用する一方で、道宣の行跡と突き合わせながら再度検証する必要も生じてくるであろう。これまで、『続高僧傳』の改編の時期に関する考察が様々に行われてきたものの、同書の成立と道宣伝の両方に関わる根本的な問題の一つ、そもそも、なぜ、道宣は、当初、同書を貞観十九年（六四五）までの収録でいったん完結させようとしたのか、については、これまで一度も検討されてこなかったのである。本論文はこの問題の考察を主たる対象とするものであり、道宣の中高年期までの生涯と行跡をいま一度精査することによって、終南山における「巖隠」十二年の実態をめぐる理解を根本的に見直し、更にいわゆる「蜀地行脚」の時期に関する従来の説を再検討して、『続高僧傳』初稿の収録時期の下限とされる「貞観十九年」が道宣自身にとって有する意味とその背景を明らかにしてみたい。

一 入道・勉強―隋大業六年（六一〇）から唐武徳九年（六二六）にかけて¹⁴⁾

道宣の事跡を全体的に伝える資料としては、『宋高僧傳』（九八八年）巻十四「明律篇第四之一」所収の「唐京兆西明寺道宣伝」、『釈門正統』（南宋嘉

熙年間（一二三七～一二四〇年）の初め頃）卷八、及び『仏祖統紀』（一二六九年）卷二十九所収の道宣伝がある。¹⁵これら宋代成立の各伝は、道宣の滅後七十五年が経過した天宝元年（七四二）に靈昌太守・李邕（六七八～七四七年）が撰した「道宣行状」（逸失）に基づいてまとめられたと考えられる。しかし、七世紀に生きた道宣の生涯と事跡をより精確に理解するためには、その生存期間中に成立した記述にも注目すべきであろうし、道宣が彼自身の事跡について書き記した記事が、実際に彼の著作に附された序文や後批などの形で多く伝わっているのである。本稿では、宋代成立の道宣伝だけに頼ることなく、上掲の道宣自身の記述や彼と同時代に成立した種々の唐代史料等を併せ用いることによって、道宣の行跡を辿っていくこととする。

『釈門正統』は、道宣（五九六～六六七年）は、俗姓錢氏、都長安の生まれである。¹⁶九歳になると幅広く書を読み、十二歳にして文章に長けた。十五歳から長安日嚴寺の慧願（五六四～六三七年）¹⁷に師事し、十六歳から法華經をはじめ種々の經典を讀誦し、十七歳の時に剃度を得、二十歳で律師智首（五六七～六三五年）¹⁸のもとで具足戒を受けた、と伝えられる。¹⁹この記述は、後述するように、宋・元照述『四分律含注戒本疏行宗記』（四卷）²⁰の末尾に収められている道宣の「後批」（以下、「含注戒本疏批文」と略称する）の内容とほぼ一致するため、信憑性は高いと思われる。

「含注戒本疏批文」は、永徽二年（六五一）九月十九日、道宣が『四分律含注戒本疏』を完成させた直後、筆を擱く前に書き記した自叙伝ともいえるべき一文である。その中で、道宣は、仏道に憧れた幼少時代、そして入道、得度、受戒、更に武徳・貞觀年間を通じての律学研鑽・遊学を経て、永徽二年に至るまでの、およそ半世紀近くにわたる求道の遍歴を回顧している。この「含

注戒本疏批文」は道宣伝および彼の著作の成立年代を理解するための根本史料と認められ、これまでも研究者によって注目されてきているので、²¹本稿の考察もまた、主としてこの批文の内容分析と解釈を主軸として展開していくことになる。

まず、道宣の幼少時代から青年時代までの事跡について、「含注戒本疏批文」の冒頭には、以下のように記されている（引用文の分段、句読点、（ ）内の西暦年代表記は筆者。以下、同じ）。

余以輕生、簞筵正法。昔在童稚、即有信心、無緣携接、致及過学、年十有五（六一〇年）、方得尋師。十六（六一一年）誦經、十七（六二二年）剃落。大業余曆（六一五年）、蒙受具戒。于時仏法梗塞、寺門常閑、致於律教、無処師尋、但在守文、持犯不識。大唐御世、時遭儉約、乍欲投聽、志不自由。

武徳四年（六二二年）、方得預聽。纔得一徧、便欲坐禪。和尚教曰、「戒淨定明、慧方有拋。始聽未閑、持犯焉識。汝且專聽、吾自為汝知僧役務。」又往聽律十徧、心樂禪思、不忘昼夜、聞持犯處、多貫心懷、至於文句、並不尋究。又欲坐禪、和尚又曰、「更聽十徧、可遂汝心。」又往律筵、依位伏業。時首律師親命覆讀、自顧愚闇、文句欠然、至於義理、依語謹誦、未是心証、何容覆講、遂不敢受。聽二十徧、時經六載。

（『正統藏』卷四〇、一七四頁・下段第一三～二四行）

私は優れた素質ではないのに、仏門に入り正法を学んでいる。幼い頃から信心はあったものの、仏門に受け入れてもらう機会に恵まれないままに、学年（十五歳）を迎えてしまった。「その年、まさに」十五歳で、

はじめて師（慧顥）を尋ね得て、十六歳にして仏經を讀誦し、十七歳で得度した。隋大業年間の末頃に、ようやく具足戒を受ける機会に恵まれた。その当時、仏法は行き詰まっていた、寺院もまた常に静まりかえっていた。特に律の教えに至っては、師を尋ねることすらできない状態であり、僧たちは、ただ律典を守り伝えているだけで、「実際のところ」戒を守るとはどういうことであり、また戒を破るとはどういうことなのか、わからないままであった。大唐の治世がはじまると、しばしば僧尼の沙汰が行われた。ふと律を学ぼうという思いが生じて、その志はなかなか叶えられなかったのである。

〔唐初〕武徳四年に至って、やっと律学の聴講に預かることができた。ところが、わずかに「四分律の講義を」一遍聴いただけで、坐禪がしなくなってしまったのである。すると和上は私を諭して言った。「戒律を清浄に持ち、禪定が明らかになって、はじめて智慧が確かな抛り所を得て生まれてくるのである。聴講を始めたばかりで、まだ熟達していない状態であるのに、戒律を守るとはどういうことであり、また戒を破るとはどういうことなのか分かるだろうか。お前はしばらく聴講に専念しなさい。僧坊の役務は、お前の代わりに私が務めてあげるから。」と。そこで、私はふたたび律筵に参じて講義を十遍まで聴くことになったが、私の心中は坐禪への思いでいっぱい、昼も夜も坐禪を忘れることはできなかった。講義に出席して戒律の持犯についての教示を聞けば、多くの場合は納得できたのではあるが、具体的な文言となると、更に尋ね極めるようなことは一切しなかった。「十遍の講義を聴き終えたので、」ふたたび、坐禪をしたいと申し出たら、和尚がまた言うのには、「律講を

更にあと十遍聴講したら、お前の好きなようにするがよい。」と。そこで、私はふたたび律筵に参じ、位によつて学業に専念することにした。ある時、智首律師が自ら、講義の覆講をするように、と私にお命じになった。しかし、私が自らを顧みれば、もとより性分が愚闇であるため、具体的な文言は頭に入っておらず、更に文言の意味や内容に至っては、ただ師が教えた通りに自分も謹んで唱えただけであり、それらが真に意味するところが分かっているとはとても言えなかった。このような状態では、私に覆講が務まるはずもなく、結局、引き受けることはできなかったのである。そうこうするうちに、私は二十遍の律筵を聴講したが、すでに六年の月日が経過していたのである。

これは、道宣が十五歳で仏門に入ってから、二十歳で具足戒を受け、そして三十一歳になる武徳九年に、それまでの六年間にわたる四分律勉学の成果として『四分律刪繁補闕行事鈔』の土台部分をまとめあげるまでの事跡を伝えるものである。別の拙論^②では、道宣は隋代の大業末年にすでに進具したものの、受戒後六年が経った唐代の武徳四年（六二二）になつてから初めて律学の講義に列することができたという年代の「ずれ」に着目して、隋末唐初の戦乱や政權交代、更には唐初の仏教政策といった政治的状況が原因で、当時の長安では律学の展開が一時的な停滞状態に陥っていたことが明らかになった。そのような危機的な状況の中で、長安の僧衆の多くが教理や坐禪に傾倒する一方で、律学の研鑽は怠っている状況を懸念し四分律学の復興に努めたのが、玄琬、静琳、慧顥、智首らを中心とする長安の高僧たちであった。彼らが力を合せ、武徳四年から同九年までの六年間にわたり、弘法寺や崇義

寺で智首を座主とする四分律の講座を二十遍開き、道宣らの青年僧衆の育成と共に、長安における四分律教学の普及と定着のために確固たる基盤を築き上げたのである。当時の律講がなければ、道宣は四分律の研鑽に邁進するようになるきっかけを得られず、『四分律刪繁補闕行事鈔』の土台を作り上げるほどの素養も培えなかったであろう。この意味では、隋から唐への政權交代後に玄奘、智首らの尽力で実現できた律講の復興こそが、律師としての道宣、そして彼を開祖とする南山律宗の原点なのである、と指摘した。

その後、間もなく、道宣は、律の研鑽を更に深めるために慧顙に別れを告げて、智首に従って都を離れ、各地を転々としながら見聞を広めた。更に数年後の貞観四年（六三〇）には、帰京の途に着く智首とも別れ、曾て四分律の研究が隆盛を極めた旧北斉領に向かって旅立つことになった。これらの貞観年間における道宣の事跡については、節を改めて詳述することとしよう。

二十年遊方―貞観元年（六二七）から十一年（六三七）まで

全二十遍の講義がすべて終わった頃には早くも六年が経過し、時は武徳九年（六二六）になっていた。すでに武徳四年（六二二）六月二十日には、太史令の道士傅奕（五五五―六三九年）が寺塔の僧尼を減員して益国利民すべき旨の十一箇条の建白書を提出し、朝野、特に仏教界に大きな衝撃を与えた。武徳五年（六二二）正月、済法寺の法琳（五七二―六四〇年）が『破邪論』二巻を撰述して反論したが、道教側もそれに応えて清虚観の道士李仲卿が『十異九迷論』を、劉進喜が『顕正論』を傅奕に託して奏上した。そこで、武徳九年（六二九）四月辛巳二十三日に仏道二教を「沙汰」すなわち整理淘汰する

詔が下され、²³ 仏教道教ともに規制の対象となった。しかし、この直後、玄武門の変と呼ばれる秦王李世民（後の太宗）のクーデターが勃発し、六月庚申四日には人心収攬のために大赦が行われ、僧尼道士に対する沙汰も取り止めになったのである。²⁴ その頃、長寿坊の一角を占める崇義寺では、道宣が四分律の研究ノートを取りまとめており、後に『四分律刪繁補闕行事鈔』と呼ばれる南山律宗教学の中核をなす大著の土台がいよいよ出来上がろうとしていた。²⁵

政局上の激震と教団を取り巻く不穏な情勢の中で、道宣がどのような心境で研究ノートの作成と執筆に取り組んでいたのかは察し得ないが、六年にわたって学んだ内容を消化し集大成しようとする過程で、律学の諸系統や実践の諸相についても関心が高まり、外遊して見聞を広めようとする決意が次第に固まっていたのであろう。貞観初年（六三〇）、道宣は和上慧顙の前に跪き、遠方遊学の許可を求めた。すると、慧顙は「出家為道、任從觀化、必事世善、不可離吾。」と述べ、弟子を引き止めようとした。師の切実な言葉に思わず涙がこみ上げた道宣ではあったが、今回の遊学の決意ばかりは揺るがなかったのである。和上の元を長く離れるつもりはなかったものの、気が付けばすでに十年もの歳月が過ぎ去り、帰還を果たした時には、師はまさに臨終（貞観十一年七月二十六日逝去）を迎えようとしていたのである。²⁶

道宣が早い時期から遊学見聞の志を抱いていたことは確かであるが、ただ貞観初年の時点で和上慧顙に別れを告げて離京を実行した背景には、律学の恩師智首の動向との関連性もあるように思える。というのは、前述の通り、律講を受け始めてから十年間に互って智首に師事した、と道宣自身が明言しているところからすれば、その師事期間は武徳四年（六二二）から貞観四年

(六三二)頃までの十年間に相当し、彼は長安時代の六年間にわたる律講に引き続き、更に四年ほど智首に従って律の研鑽に取り組んでいたことになるからである。但し、貞観初年に和上の元を離れてから十年間帰京しなかったことを考え合わせれば、道宣が智首の門下にいた最後の四年間は、長安以外の場所にいたことになる。つまり、道宣が貞観初年に離京を決意した直接的原因は、智首が何らかの事情で都を離れることになったことにあるのではなからうか。そこで、『統高僧伝』巻十四所収の「道宗伝」²⁷⁾に見える、智首が長安以外の地方で律講を行ったことを伝える記事に注目してみたい。

道宗(五五四～六三八年)は、同州(現在の陝西省渭南市附近)憑翊に生まれ、周武の廢仏によって一度還俗し、隋初に再度出家して同州の大興国寺に所属することになった僧である。隋大業末年の度重なる飢饉に臨んでは、黄河対岸に位置する蒲州の道慈らと協力し合い、救済活動に奔走するなどした道宗は、徳行が高く、信望が厚かったために、大興国寺の責任者に選ばれ、寺院僧衆の統括を任されることになった。前述の長安の静琳と同様に、道宗もまた、僧衆が戒律も知らないまま仏教以外の雑学に明け暮れていて、教団の秩序に乱れが生じることを懸念し、わざわざ長安から智首を召請して律の講義を開かせたのである。講義中は、道宗自身が門下の三百人以上を率いて聴講するだけではなく、途中で道場を浄める必要があることに気づくと即座に講義を中断させ、清掃を行った後に講義を再開させた、という逸話が伝えられていることから、その率直でまじめな性格が窺える。「道宗伝」の記述に基づけば、智首が道宗の屈請を受けて大興国寺で律講を行ったのは、道宗が隋末の危機を乗り切り、同寺の責任者になった唐初であったと推測される。

ただ、唐初は、河南北部を支配した王世充やその偽鄭政權(六一九～六二二

年)が武徳四年(六二二)に滅びるまで戦乱が続き、政情が安定しなかった。このような状況で、偽鄭の領土と隣接する同州に智首が赴いたとは考えられず、更に武徳四年以降の六年間は長安での律講に没頭していて、地方へ出かけるのは難しかったと思われる。従って、智首が道宗の召請を受けて大興国寺に赴くことができたのは、早くても貞観元年より以前には遡らないことになる。このことを、道宣の足跡と関連づけて考えれば、貞観初年に道宣が慧顒の許可を得て離京した理由は、智首に随行して同州大興国寺に行くことにあつたのではなからうか。

大興国寺における律講以降の智首の事跡には不明なところが多いが、道宣の足取りに関しては、その「含注戒本疏批文」に見える以下の記述によって知ることができる。

貞観初年(六二七年)、周遊講肆、尋逐名師。若山若世、遂以所解、造『鈔』三卷。未及覆治、人遂抄写。貞観四年(六三〇年)、遠觀化表、北遊并晋、東達魏土。有厲(礪)律師、当時峯岫、遠依尋読、始得一月、遂即物故。撫心之痛、何可言之。

(『正統蔵』巻四〇、一七四頁・下段第二四行～一七五頁・上段第四行)

貞観初年、いくつもの講肆を周遊して名師を尋ね求め、ある時は山中へ、ある時は都会へと巡り歩いた末、遂に「聴聞を重ねることを通して」理解したところをまとめて『鈔』三巻をつくった。修治に取りかかる前なのに、早くも人々はそれを書き写そうとした。貞観四年、遠く関外の地域「における四分律の研鑽状況」を見学しようと思ひ、北は并州・晋州に遊び、東は魏土まで行った。「その魏土には」「法」厲という

律師がおり、当時の律学の權威であった。遙々と尋ねたのに、師事することわずか一箇月にして、律師は逝去してしまった。「その時の私の」胸を打つほどの心の痛みは、言葉では表しきれないものであった。

これによれば、道宣は、貞観初年（六二七）から同四年までは関内に止まり、都市や山中を広く踏査しながら、講肆を傍聴したり名師を訪問したりして、充実した日々を過ごしていたようである。更に、前述の武徳九年に取りまとめた研究ノートをベースに、自らの知識と見解を採り入れる形で、三卷本『四分律刪繁補闕行事鈔』の初稿を完成させたのもその頃であった。いまだ内容の精査・修訂をしていないというのに、それを書き写そうとする人もいたようである。

更に、貞観四年（六三〇）になると、道宣はいよいよ潼関を越え、黄河の向こう側にある河東道を目指すことにした。彼が貞観四年というタイミングで東上することを決意したのも、やはり智首の動向と関連しているようである。智首は、貞観三年（六二九）に大興善寺で始まった波頗の訳経場に証義僧として召集され、貞観四年（六三〇）三月までには新たに訳経の拠点となった長安の勝光寺に着任していたと考えられる。²⁸そこで、道宣は、帰京の途に着く智首に別れを告げ、曾て四分律の研鑽が隆盛を極めた旧北斉領に向かつて旅立ったのである。その足跡は、あたかも四分律の学匠達が長安に來た道を逆に辿るかのよう²⁹に、四分律学の発祥地へと続いており、北は晋州（山西省臨汾市附近）と并州（山西省太原市附近）、東は魏の旧領（今の河南省北部、陝西省東部、山西省西南部及び河北省南部等にわたる地域）にまで及んだのである。

（二）河東への旅立ち

中世中国では、長距離を移動する場合、特に黄河流域や揚子江流域においては陸路よりも水路を利用するのが一般であり、それは道宣の行跡に関しても言えることである。例えば、『続高僧伝』卷二十七「遺身篇」所収の「唐雍州新豐福縁寺釈道休伝」は、道宣の貞観四年（六三〇）十月の事跡を、次のように伝えている。

釈道休、未詳氏族。住雍州新豐福縁寺、常以頭陀為業、在寺南驪山幽谷結草為庵。（中略）貞観三年夏内、依期不出、就庵看之、端拱而卒。

（中略）四年冬首、余往覲焉。」

（『大正蔵』卷五〇、六八四頁・中段第四一八行）

釈道休、出自した氏族は不詳である。雍州新豐の福縁寺に住しており、常に頭陀行を日課とし、福縁寺の南にある驪山の幽谷に草を結んで庵を造った。（中略）貞観三年の夏（四、六月）、期日になっても出てこなかったため、庵に行つて確かめたところ、道休は端坐したまま亡くなっていた。（中略）「貞観」四年の冬の初めに、私は「彼の地に」往つて「道休の肉身舍利に」参詣したのである。

道休は、雍州新豐にある驪山で頭陀行すること四十五年、貞観三年（六二九）の夏、禪定に入つたまま亡くなった。その遺体がミイラ状態で伝存していた様子を、道宣自身が貞観四年冬首（十月）に実見している。新豐（現在

の陝西省西安市臨潼区）は漕渠のほとりに位置するが、この漕渠は長安から東へ向かって、渭水の南をほぼ平行して流れ、華州（現在の陝西省華県）の域内で渭水と合流する運河である。道宣が貞観四年十月に当地を訪れたのは、長安を離れ、漕渠の水運を利用して関外の河東道に向かう途中のことであつたろう。

道宣が潼関を通過して蒲州（治所は山西省永濟県付近）についた年時は不明だが、蒲州から北上するにあたっては、汾水流域の絳州（治所は山西省新絳県付近）・晋州を通るルートを探らずに、先ずは黄河を遡り、慈州（治所は山西省吉県付近）を経て、隰州（山西省臨汾市隰県附近）に至る経路を採ったと推測される。その根拠は、江南大蔵経本以降の『続高僧伝』巻二十五「護法篇下」所収の「法通伝」に見える以下の記事である。

余以貞観初年、承其素迹、遂往尋之。息名僧綱、住隰州寺、親説往行、高聞可観。

（『大正蔵』巻五〇、六四二頁・上段第五～六行）

私は貞観の初年に、法通の生前の事跡について聞き、彼の事跡を尋ねに往った。彼の子息の名は僧綱といい、隰州の州寺に住しており、彼から法通の生前の行跡を直接伺うことができた。それは見聞に値する素晴らしいものであつた。

（『大正蔵』巻五〇、六四二頁・上段第五～六行）

法通（生卒年不詳）は、隰州竜泉石楼（山西省西部、吕梁山西麓の石楼県）の出身であり、隋開皇年間の末頃、妻子を共に得度させて治所隰州の僧寺と尼

寺に入れた後、自らも当州の通化寺明法師に従つて出家した。その後、稽胡（すなわち、「稽胡」と呼ばれる胡族の居住地域）を遊化し、南は竜門関（絳州の域内）から、北は勝州（治所は現在の内蒙古自治区准格爾旗東北十二連城）に至り、黄河右岸の嵐州（治所は現在の山西省嵐県嵐城鎮）・石州（治所は現在の山西省離石県）・汾州・隰州では、多くの民衆を仏教に帰依させた²⁹。貞観年間の初期、隰州に到着した道宣は、法通の評判を聞き、当時隰州の州寺にいた子息の僧綱を訪ね、彼から『続高僧伝』『法通伝』に記すことになった詳しい事跡を知り得たのである。

ここで注意すべき点は、上掲引用文に見える「貞観初年」という年代表記である。前述した通り、道宣が潼関を通過したのは貞観四年十月以後のことであるため、上掲引用文に現れる「貞観初年」とは貞観元年のことではなく、貞観年間の初期と理解すべきであろう。『集神州三宝感通録』巻三には、隰州と蒲州との中間に位置する慈州にある「安仁寺西劉薩何師廟」に関わる、次のような記事がある。

慈州郭下安仁寺西劉薩何師廟者。昔西晋之末、此郷本名文成郡、即晋文公避地之所也。州東南不遠、高平原上、有人名薩何、姓劉氏。余至其廟、備尽其縁、諸伝約略、得一涯耳。（中略）何遂出家、法名慧達。百姓仰之、敬如日月。（中略）今安仁寺廟、立像極嚴、土俗乞願、萃者不一。毎年正月、輿巡村落、去住自在。（中略）余素聞之、親往二年、周遊訪迹、始末斯尽。」

（『大正蔵』巻五二、四三四頁・下段第二～二八行）

慈州城下の安仁寺の西にある劉薩何（訶）師廟。昔、西晋の末頃、こ

の郷はもとと文成郡と呼ばれ、すなわち晋文公が難を避けるためにいた地であった。州から東南に遠くない高い平原の上に、名は「薩何(訶)」、姓は劉氏という人がいた。私はその廟に至り、その事跡を細大漏らさず収集した。既存の諸伝は簡略であり、それらの記事によつては彼の生涯の一端しか知り得ないのである。(中略)「薩」何(訶)は遂に出家した。その法名は慧達であった。人々が彼を敬い仰ぐことは太陽や月に対するかのようなであった。(中略)現在、安仁寺の近辺にある廟の「薩訶の」立像は莊嚴極まりなく、当地の慣習として祈願する時は人々が大勢集まつてくる。毎年正月には立像を載せた御輿が村落を巡るが、御輿が先に進んだりそこに止ったりするのは、まるで像に意志があるかのように自在であった。(中略)私は以前からそのようなことを聞いていたので、自ら当地を訪れ、二年間にわたり付近を周遊してその事跡を訪ね、何から何まですべて知ることとなった。

この内容記述によれば、河東道に初めて足を踏み入れた道宣は蒲州から黄河を遡つて慈州に到着した。その後、慈州とその周辺を周遊し調査することになり、「二年」もの時間を費やしたことになる。潼関を通じて河東道に入ったのは貞観四年十月以降と推測されるから、蒲州には短い間滞在し、すぐに慈州に向けて出発したとしても、慈州到着は貞観五年に入った頃よりも後のことと考える。そして、慈州に実際に「二年」ほど留まったとすれば、隰州に至ったのは貞観七年頃と推測されるのである。

(二) 汾水流域、そして魏土へ

その後、隰州からは東方に向かい、晋州域内で汾水に辿りつき、再び水路を採つて北上し、汾州を経て、并州に至ったと考えられる。復路のルートに關しては推測の域を出ないが、再び汾水を下り、汾州南部の靈石附近で下船し、徒歩で東方向に位置する沁州(治所は現在の山西省長治市沁源县)に向かったと思われる。そして、沁州西北部にある綿上県鸞巢村(沁源县北部、介休県の東南四十里にある介山の麓)の僧坊に到着したのは貞観九年の春(六三五年一月―三月)頃であった³⁰。ところが、そこで同年の夏安居を終えて帰京しようと思つていた時であつたと思われるが、具戒の師である智首が同年四月二十二日に長安で他界したという訃報が舞い込んだのである。そもそも道宣が遠方遊学を決意したのは智首の律学弘化に啓発されたからであつたし、突然の訃報に接した道宣は、智首と出会つてからのさまざまなことが想い出され、その智首がすでに彼岸に渡り、この世にはないことを思つて、深い悲しみに胸を痛めた³¹。

しかし、安居が解けた(貞観九年七月十四日)後、道宣はすぐに南下して帰途に着こうとはせず、東方の魏土へ向かい、相州(現在の河北省邯鄲市臨漳県、および河南省安陽市の一部を含む³²)に法礪(五六九―六三五年)を訪ねようとしたのである。この場合、やはり水路を最大限に利用するならば、綿上県からまず東を目指し、沁州の東部を流れる沁水に辿り着いた後は、沁水を北上することになる。沁水は沁州と潞州(治所は現在の山西省長治市上党県)との州境あたりで流れを断つが、そこから、一旦、潞州域内の涅水という河を南下

し、続いて涅水が濁漳水に流れ込むところからは濁漳水を東南方向に下って、河北道の相州域内に入ることになる。その途中、道宣が潞州潞城（現在の山西省長治市潞城県）の法住寺を訪れたことは、『統高僧伝』に見える複数の記事に拠って推測される。まず『統高僧伝』巻二十「曇栄伝」に、以下のように見える。

余因訪道芸、行達潞城。奉謁清儀、具知明略。故不敢墜其芳緒云。

（『大正蔵』巻五〇、五八九頁・下段第二九行～五九〇頁・上段第二行）
私は高德を尋ねに行く途中で潞城に到着した。そこで曇栄本人に謁見し、彼が仏法の肝要に明達していることをまざまざと知ったのである。そうである以上、どうして曇栄の卓越した業績を伝えずにいられるだろうか。

更には、『統高僧伝』巻二十二「慧進伝」附「道瓚伝」には、以下のよう

に記されている。
時同郷沙門道瓚者、善宗四分。心明清亮、講解相仍、具伝章鈔。（中略）末齡風疾頓増、相乖儀節、雖衣服頽侈、而藥食無瑕。余聞往焉、欣然若旧、敘悟猶正、年八十余矣。

（『大正蔵』巻五〇、六一九頁・上段第二五行～中段第一行）
その時、慧進の同郷に沙門道瓚という者がおり、正しく四分律を宗としていた。頭腦明晰で、話す内容と理解している内容とが全く一致していた。彼の見解は章鈔が具さに伝えている。（中略）晩年には風疾（痴呆

症）が急激に悪化したため、「持戒の」形儀がおかしくなってしまった。しかし、法衣に関してはめちやくちやになってしまったのに、飲食に関しては戒律の規定を完全に守っていた。私は道瓚のことを聞いて訪ねて往ったところ、とても喜んでくれたが、その話しぶりや思考は病気になる前のように正常に見えた。年は八十歳過ぎであった。

両者のうち、曇栄（五五五～六三九年）は貞観十三年十二月に法住寺で入滅しているため、道宣が直接面会できたのはそれより以前のことでなければならぬ。更には、「余因訪道芸、行達潞城」という道宣の筆致からは、道芸（仏道の達人）を訪ねに行く途中で潞城に着いた、というニュアンスが読み取れるのであり、この時の法住寺訪問は、相州からの復路ではなく、相州へ法瓚を訪ねていく往路の途中での出来事と考える。

さて、潞城を後にした道宣は、再び濁漳水の河津に戻って乗船し、東南方向にある相州に向かったと考えられる。おそらく鄴県（河北省鄴県）あたりで下船し、徒歩で故鄴城（河北省臨漳）を経由して、目的地である治所相州（河南省安陽市北）に至ったと推測される。このように推測する根拠は、『統高僧伝』巻十六「習禪篇一」所収の「僧稠伝」に見出される。

天保三年下勅、於鄴城西南八十里竜山之陽、為構精舎、名雲門寺、請以居之。兼為石窟大寺主、兩任綱位。（中略）余以貞観初年、陟茲勝地、山林乃旧、情事惟新。触処荒涼、屢興生滅之歎。周睇焚燼、頻噎黍離之非伝者。親閲行図、故直叙之于後耳。

（『大正蔵』巻五〇、五五五頁・中段第二一～二四行）

天保三年に勅が下され、僧稠のために鄴城の西南八十里にある竜山の南に精舎を築いて雲門寺と名付け、僧稠を招いて住持させた。石窟大寺の寺主をも兼任させたため、雲門と石窟の両寺の僧綱の職に任じられたことになる。(中略)私が貞観初年にこの勝地に登ってみたところ、山林は昔のままだが、状況はすっかり変わってしまった。目にするところのすべてが荒れ果てており、私は生滅の無常を何度も嘆いた。辺りは見渡す限り灰燼になっていて、世の移り変わりのあまりの激しさに幾度も心を曇らせたのである。このように自ら遺跡を訪れたので、ありのままを最後に記すのである。

これによれば、道宣は「貞観初年」に故鄴城の「西南八十里竜山之陽」にある雲門寺遺跡を実地踏査しているが、この中に見える「貞観初年」とは、前出の「法通伝」の場合と同様に、貞観年間の初期を指す表現と理解されよう。

次に、「含注戒本疏批文」の前掲引用箇所からも明らかのように、道宣は相州(河南省安阳市北)の日光寺を訪れて法礪律師の下に参じたが、師事することわずか一箇月にして法礪は逝去した。法礪の入滅は貞観九年(六三五)十月の出来事であるため、³³⁾道宣は遅くともその一箇月前の九月頃には相州に着いていたはずである。従って、故鄴雲門寺遺跡の踏査は、それより少し前、すなわち同年の八月末か九月初めの頃だったのであろう。

法礪の逝去によって、日光寺に留まる理由を失った道宣は、再び沁州綿上県に戻ることを決意した。ただ、相州を離れる前にどうしても訪れてみたい山寺があったため、彼は相州から洹水を上流に遡り、西方にある林慮県に向

かったのである。『統高僧伝』卷十六所収の「僧達伝」は、以下のように伝えている。

「僧達」遂終於洪谷山寺、春秋八十有二、即齊天保七年六月七日也。宣帝聞之、崩騰驚赴、舉声大哭。六軍同号、山林為動。葬於谷中巖下、立碑於後。余以貞観九年、親往礼謁、骸骨猶存。寺宇遺迹、宛然如在。

〔大正藏〕卷五〇、五五三頁・中段第一四～一九行

「僧達は」最後に洪谷の山寺で生涯を終えた。享年八十二歳、北齊天保七年六月七日のことであった。齊宣帝は訃報を聞き、混乱状態で弔問すると、大声を挙げて泣いた。すると六軍も一斉に泣き出したために、山林が震動した。谷中の巖下に遺体を葬り、その後ろに石碑を建てた。私が貞観九年に自ら墓参りに往った時には骸骨がなお存在し、寺の堂宇の遺跡はかつての様子を彷彿とさせてくれる。

この記述から、道宣が林慮の洪谷山寺を訪れたのは貞観九年だったことは明らかであり、彼は法礪が入滅してからさほど時間が経たないうちに相州を後にして林慮に向ったことになる。林慮から沁と潞の両州境に跨る太行山脈に沿って北上した後は、再び濁漳水の水路を利用しながら往路を逆に辿って、沁州綿上県に戻るだけであつたらう。

(三) 沁部住錫―著述活動の最初のピークと律師としての覚悟

貞観九年(六三五)の後半に行われた相州の旅が終った時点で、道宣が当

初意図した「遠観化表」或いは「広流聞見」の目的はすでに達成されていた。また、後述するように、それから帰京するまでの期間は、積極的な遊方を続けることではなく、むしろほとんどのエネルギーを撰述と講説に傾注することに、道宣は意識的に方向転換したように見受けられるのである。思えば、貞観九年という年は、道宣がちょうど四十歳という人生にとっての重要な節目を迎えた年であるだけではなく、長安の智首と相州の法礪という二人の律学の巨匠をわずか半年の間に立て続けに失うことで、仏教界、特に律学の領域が一つの時代の終焉を迎えたとも言える年であった。それと共に道宣自身の習学時代も幕を下ろし、彼はもはや一人の学徒としてではなく、次の時代を切り開く新世代の律学の指導者として、四分律教学を集大成し、その実践を担う主体となることを自覚しなければならなかったのである。

貞観九年末以後の道宣自身の動向について、「含注戒本疏批文」は、以下のように記している。

乃返沁部山中、為撰律師又出『鈔』三卷、乃以前本、更加潤色、筋脉相通。又出『刪補羯磨』一卷、『疏』兩卷、『含注戒本』一卷、『疏』三卷。

于時母氏尚存、屢遣追喚。顧懷不已、乃返隰州。同法相親、追隨極衆、乃至三十、達於河濱。一夏言説、又出『尼注戒本』一卷。遂爾分手、唯留『鈔』本、余並東流。巡涉稽湖、達於京邑。

（出続藏卷四〇、一七五頁・上段第四一〇行）

そこで、沁州の山中に引き返し、撰律師のために、もう一度『行事』三卷を撰した。この『鈔』は、すなわち以前の三卷本を下敷きとし、

更に表現に潤色を加え、文脈の筋道が通じるようにしたものである。また、『刪補羯磨』一卷とその『疏』二卷、『含注戒本』一卷とその『疏』三卷も撰した。

その時、母親はまだ健在であり、何度も使いを寄越しては帰京を促した。私も母のことを思い、懐かしむ気持ちが止め難くなったので、隰州まで戻った。仏門の同志たちも大勢が付き随い、その数は三十人にもなっていた。「一行は」黄河のほとりまでやってきた。そこで夏安居を共に結び、私は講義をし、『尼注戒本』一卷を撰述した。そして、ついに皆と別れたのであるが、私はただ『鈔』のテキストだけを手元に残し、ほかの著作はすべて彼らに与え、河東の地に残すことにした。「黄河の水流に船を浮かべ」兩岸に広がっている稽胡居住地の中を通り抜けて、京邑に帰着した。

道宣は再び沁州綿上県に戻り、そこで武徳末から貞観初年にかけてまとめ挙げた『四分律刪補闕行事鈔』初稿本の文章を潤色し、文脈の筋を通すなどして修訂本を完成させた。更には、『四分律刪補隨機羯磨』一卷、『四分律刪補隨機羯磨疏』二卷、『四分律含注戒本』一卷、『四分律含注戒本疏』三卷も同時期に撰述したのである。沁州における滞在期間は、貞観九年の末から後述するように、隰州に向かって出発する十一年（六三七）の初頭にかけてであったため、前掲の諸著作の撰述・修訂は、実質的には、貞観十年（六三六）の一年間で行われたと見て間違いなからう。

その頃、道宣の母親は健在であり、離京して十年が経とうとするのになかなか帰京する様子がない息子を案じて、たびたび人を遣わして帰京を促して

くるため、これ以上、高齢の母親を待たせられない、と道宣は思ったのである。長年の遊方はいよいよ終盤に近づき、道宣は随伴を望む多くの法友と共に、貞観九年頃から足かけ三年にわたって棲みついていた沁州³⁴を発ち、東の隰州に向かった。道宣は貞観十一年（六三七）三月頃に隰州益詞谷で『量处軽重儀』（『釈門亡物軽重儀』二巻を撰述したと伝えられているため、一行は遅くとも同年の春頃には隰州に到着していたことになる。更には、『含注戒本疏批文』に見える「乃返隰列（州）」という記述からも推測できるように、三月頃までに「隰州に引き返した」道宣は、貞観七年以降の当地滞在中にも居留したことのある特定の場所で夏安居を結ぶつもりであったことは明白である。ただし、その特定の場所とは、少なくとも隰州の中南部に位置する治所である隰州の寺院ではないことは、『含注戒本疏批文』に見える「達於河濱、一夏言説」という記述から判断できる。この中に見える「河濱」は固有の地名ではなく、「黄河のほとり」を意味していると解釈すれば、これと「隰州益詞谷」という地名は決して無関係ではなく、この隰州益詞谷は隰州の域内かつ黄河の沿岸附近にある場所ということではなからうか。

沁州から三十人もの有志が遙々とこの「黄河のほとり」にある場所まで追隨してきたのは、この度の夏安居を最後に、道宣がいよいよ帰京の途に就くことになっていたからに違いない。そして、帰京を決断するには、母の督促のみならず、都にいる恩師慧観の健康状況が著しく悪化していたことが決めた手となったのであろう。貞観十一年には、慧観はすでに七十四歳に達して、三月以降はしばしば体調を崩したため、死期が近づいてきていることを、本人も周囲の門人も覚悟していたことであろう。³⁵ 道宣が北方遊行中の最後の安居の地として、沁州ではなく、隰州の「河濱」を選んだ理由は、安居が終

了すれば、直ちに黄河を下って長安に向かうことができるからに違ひなからう。別れ際に、道宣は、その夏安居中（四月十六日から七月十五日）に撰述した『比丘尼含注戒本』一巻や、おそらくそれまでの河東遊行中に撰述したその他の著作、すなわち『四分律刪補随機羯磨』一巻、『四分律刪補随機羯磨疏』二巻、『四分律含注戒本』一巻、『四分律含注戒本疏』三巻を悉く同行していた法友に授けたのである。貞観四年の年末頃から十一年の七月までの六年余りに及ぶ河東遊行が生み出したすべての労作を地元に残し、道宣は来た時と同様に『四分律刪補随機羯磨』だけを懷中に収め、恩師慧観のもとへ急いだ。船が黄河の流れに乗って速やかに南へ下って行く途中、道宣は兩岸に広がる稽胡の居住地（「稽湖」）を眺めながら、それまでに訪れた黄河中流の右岸諸州（蒲・慈・隰など）、そして汾水流域の晋・汾・并の諸州、河東道東部の沁・潞の二州、河北道の相州への旅、更にはそこで訪ね得た遺跡や高德、めぐり逢えた先輩・同志たちに思いを馳せていたのであろう。

（四）結 び

本項では、和上慧観の許しを得て関輔・河東・魏土への遊学に旅立った頃から、師の最期を看取るために帰京するまでの、十年間にわたる道宣の足跡を辿ってきた。その結果、この遊方はおおよそ貞観元年（六二七）から同十一年（六三七）にかけて行われ、その範囲は京畿道、河東道、河北道にまで及んでいたことが判明した。そして、遊方の経路は、まず京畿道内の各地を経て、次に黄河中流の河陽に位置する蒲州、慈州、隰州に訪れ、続いて東へ向かい、汾水流域の晋州、汾州を経て、并州などの北方にまで到達した。そ

の後は并州から南下して、河東道東部の沁州の西北部に留まり、同地を拠点として、東へ潞州を経由して河北道の鄴城、相州といった東魏・北齊の旧領にまで足跡を残した。さらに、再び沁州に帰着して講義をする傍ら、遊学の成果として種々の著述をまとめ上げた。そして、最後は西へ戻って再び隰州域内の黄河の畔に至り、そこで遊方中最後の安居を終えると、直ちに帰京の途に就いたのである。以上のように、遊方の大体のルートとそれぞれの地点を通った時期はおおよそ明らかになったと言えるだろう。

従来、道宣が貞観年間に行った遊方に関しては、藤善真澄氏が二〇〇二年に刊行した『道宣伝の研究』、とりわけその第四章「中年期の道宣―遊方と二・三の著作―」（九九―一三三頁）³⁷にまとめあげた研究成果が唯一にしてかつ最も充実した先行研究である。筆者は本項の考察を進めるに際して、終始、藤善氏の論考を参照しながら、「自分なりに史料批判を行い、それがどれだけ正確に史実を伝えているかを洗いなす」（九九頁）と強調される歴史学の基本に立脚して、道宣の行脚、遊方の實際を再検討することを試みた。なお、藤善真澄「二〇〇二」が注目した史料は多種多様であるが、筆者が本項において、藤善氏の視野を超えて、史料を新たに発見したり提示したりすることはない。むしろ、従来の方法、すなわち道宣の生涯をより多角的に捉えるために、その事跡を伝えるあらゆる資料を同一の平面上に並べて取り扱うことで、道宣の生涯を再構成する、という方法は採らなかった。本項では、あくまでも、道宣が『四分律含注戒本疏』を完成させた永徽二年（六五一年）九月十九日、その摺筆直前に書き記した自叙伝ともいべき後批（含注戒本疏批文）を主軸として、考察を進めてきた。つまり、この後批の内容を読み解く過程で、他の史料や情報などを、その都度、必要に応じて援用しながら、

ら、遊方中の道宣の足取りを解明しようとしてきたのである。そして、これまでの考察と検討の結果、特に遊方の終盤に関わる問題、特に長安への帰着年代、ならびに江淮遊方の有無をめぐって、藤善氏の見解とは相容れない結論を導き出さざるを得なかったのである。

藤善真澄「二〇〇二」は、道宣は「貞観四年のある時期までは長安周辺の講席めぐりと、『行事鈔』の撰述に従事し、貞観初すなわち四年に遊方の旅にのぼった」（二〇六頁）とし、并・晋への遊方については多く言及せず、主として沁州・魏土における周遊、滞在、そして著述活動を中心に検討している。そして、その後の動向については、「母の追喚を受けて、都を目指して南下した道宣は、貞観十一年春には隰州に留ま「った」（一二三頁）が、後に「隰州をたち黄河のほとりまで達し」（一二五頁）、そこで一夏を講義に費やしたと言う。続いて、「含注戒本疏批文」に見える「巡涉稽湖、達於京邑」という語句について詳しい検討を加えた上で、「ここにいる稽湖とは稽胡ではなく稽と湖、つまり稽岳と太湖を指し、両者をめぐる現在の江蘇、浙江両省にまたがる地域を指した」（一二六頁）ものと考え、「貞観十一年（六三七）に母の追喚をうけ、隰州より黄河のほとりまで達したあと、この地で一夏を過ごし、同年の秋ごろ東に向きを転じて汴河ぞいに南下し」（一二六頁）、「長江流域のみならず、仏教の聖地天台山を含めた仏教の盛んな浙江省一带まで、広く行脚した」（一二六頁）という見解を示している。遊方の最後については、道宣撰とされる『浄心誠観法』の冒頭に見える「随州興唐伽藍」云々という表現に基づき、道宣は江南遊行中に随州（現在の湖北省随県付近）に至り、興唐寺で休養した後に、貞観「十四年末か遅くとも十五年までには」（二〇七頁）長安に帰着し、貞観十六年（六四二）に逝去した母の臨終に立ち合う

ことができた、としている。

筆者は、貞観四年に遊方へと旅立ってから、并、晋、沁の諸州や魏土などへの巡歴や、貞観十一年春の沁州から隰州に至るまでの旅途に関しては、細部には異論があるものの、大筋において藤善氏の理解に賛同したい。しかし、貞観十一年秋以後の道宣の行跡に関する同氏の解釈には、同意し難いところが多いと考える。まず、藤善氏自身も「なぜ老いた母の懇望に応じながらも、指呼の間にある長安へは還らず、遠く江南の地をめぐったのか釈然としない」（二二六頁）と指摘する点である。藤善氏はこの点について、先祖の墓参や、『十誦律』の盛んな江南での律学研鑽、『続高僧伝』のための資料蒐集などを江南巡歴の理由として列挙している（一二六頁）。しかし、現に生きている母親の懇願を退けてまで、先祖の墓参を優先させることはまずあり得ないと考ええる。次に、『四分律』の教学並びに実践の集大成」という明確なビジョンを持っていた道宣が『十誦律』の盛んな江南で律学の研鑽をする必要があったとは考え難いように思われる。最後の『続高僧伝』の資料収集について、少なくとも貞観年間の遊方は、『四分律』の教学を研鑽しまたその実践の実状を把握することによって、統一国家の全体に通用する律の体系を樹立するための旅であり、それが結果的に『続高僧伝』の成立に繋がったとはいえ、遊方当時の道宣にとって『続高僧伝』の編纂がどれほどの重要性をもっていたであろうか、と疑問に思うのである。

すでに前項で述べたように、道宣が帰京を決意したのには、二つの理由があったと考えられる。その一つは「含注戒本疏批文」が言及する、年配の母親からの日増しに切迫する帰京の催促である。そろそろ応じざるを得ないと覚悟した道宣がそこでとった行動は、貞観九年から同十一年にかけての足か

け三年にわたって住錫していた沁州西北部の綿上県を発ち、来た時の道を逆に辿って黄河流域の隰州に戻ることであった。ただ、貞観十一年（六三七）の三月頃に隰州益詞谷に着いたものの、直ぐには帰京の途に就かなかったのは、名残り惜しさのあまりに沁州から追隨してきた河東の道友と最後の安居を隰州域内の黄河のほとりで共に結ぶことにしたのであろう。その地に拘った理由は、安居が終れば、直ちに乗船して帰京できるからであったと考えられる。帰京を急がなければならなかったもう一つの理由は、長安崇義寺に残して来た恩師慧顒の健康状態が、同年六月から急激に悪化したことである。危篤の知らせを受けた道宣は、安居終了後、真つ直ぐ長安に向かった、と筆者は考えるのである。

貞観十一年（六三七）七月二十六日に他界した和上慧顒の臨終に道宣は立ち合うことができたかどうかは、筆者が藤善氏と見解を異にするもう一つの要点である。『続高僧伝』『慧顒伝』の最後は師慧顒に対する述懐で締め括られているが、その内容は以下の通りである。

貞観初年、拔思閑表、広流聞見、乃跪陳行意。便累余曰、「出家為道、任從観（勸）化。必事世善、不可離吾。」因而流涕。余勇意聞道、暫往便帰。不謂風樹易喧、逝川難靜。往還十載、遂隱終天。悲哉。

『大正藏』卷五〇、五三四頁・中段第六九行

貞観初年、私は思いを関外の地に馳せ、見聞を広げようと願い、師の前に跪き、「遊学のために地方へ」行きたい、と告げた。すると「師は」私に言い聞かせようとした。「出家者にとつての道とは、「師の」教えにとにかく従うことである。「師に対して従順であり、また孝養を尽くし

たり、」世間一般で善とされる行いも必ず全うしなければならぬ。私から離れてはいけない。」と。師の言葉に思わず涙が込み上げたが、しかし私の道を尋ねんとする決意は固く、また、しばらく遊学に出かけても、すぐに師の元に帰ってくるつもりであった。ところが、思いもよらなかったことに、師の死がこんなにも早く訪れ、年月がこんなにも速く過ぎ去ろうとは。往って還るだけで十年もかかり、「師の元に戻れたのは」師がまさに生涯を終える時になってしまったとは。何と悲しいことであらうか。

この内容を踏まえて、藤善氏は「道宣は貞観四年に出発してから十年、少なくとも貞観十四年（六四〇）までは各地を巡歴中であり、雲水の身であるがため師の死も知らなかったのではないか、とさえ思われる口調である」（二〇六―一〇七頁）と述べている。

しかし、前述したように、慧顥の体調が急に悪化した貞観十一年の六月頃は、道宣は長安から交通至便な「河濱」で安居の最中であった。彼の元に母からの催促は届くというのに、父親にも勝る師匠の消息が伝わらなかったはずはなからう。安居中は身動きが取れなかったにしても、七月十五日の直後に当地を出発し、黄河を下った後に、漕渠運河の便船に乗り換えれば、七月二十六日までに長安の崇義寺に着くのは不可能ではなかったと考える。更に、上掲引用文に見える「往還十載、遂隠終天」という筆致を今一度吟味すれば、「既隠終天」ではなく、「遂隠終天」となっているものであり、この語句の中の「遂」という文字のニュアンスを尊重するならば、この語句は、「遊方に往って還るだけで十年も経過してしまい、やっと師の元に帰り着いて再会を果た

したのに、とうとう師は生涯を閉じてしまった」という意味で捉えるべきあらう。従って、道宣が十年ぶりに師の元に帰還したところ、慧顥は愛弟子の帰りを待っていたかのように閉眼した、ということになるのである。そして、実際に道宣が慧顥の臨終に立ち合えたとすれば、貞観十一年の七月二十六日までには長安に着いていたことになり、道宣が慧顥に遊方の許可を求めた「貞観初年」とは、藤善氏が考える貞観四年ではなく、師弟の再会に十年先立つ貞観元年のことではなければならないのである。

それでは、厳密な考証を行っている藤善氏は、どうしてこの時期に道宣が江南に遊方したと考えたのであらうか。それは、藤善氏が道宣の最晩年の著作である『関中創立戒壇図経』「序」に現れる以下の記述に注目したからである。

余以闇昧、少参学府。優柔教義、諮質賢明。問道絶於儒文、欽德承於道立。故居無常師、追千里如咫尺。唯法是務、跨関河如一葦。周流晋魏、披閱累於初聞。顧歩江淮、縁構彰於道聴。

（『大正蔵』卷四五、八〇七頁・上段第八―一二行）

私は愚鈍であつたため、幼い頃は儒学を学んでいた。その一方で、仏教の教義にも慣れ親しみ、学徳優れた人々に質疑したりしていた。そして、ついに仏道を極めようとして儒家の経典とは縁を切り、仏法の徳を敬い高僧に教えを受けてきた。だからこそ、特定の師だけに師事し続けるのではなく、たとえ千里の道であっても、それがほんのわずかな距離であるかのように乗り越えて師を追い求めた。仏法だけを己れの要務とし、潼関も黄河も、一本の葦であるかのように跨いで越えたのである。

北は晋や魏の版図を周遊しながら、「新たに入手した」書物を閲覧し、また最新の見聞を積み重ねた。南は長江流域や淮南地域をあちこちから見ながら歩き、また途中で見聞したことを世に彰かにしたのである。

藤善氏は、この中に見える「関河を跨る」、「晋魏を周流し」、「江淮に顧歩し」といった表現に基づいて、道宣が往年に遊方した範囲を推測した上で、それらはすべて、貞観年間、具体的には貞観四年から同十四年の末か十五年までに、道宣が実際に踏査した地域であると考えたのである。特に、長安帰着を貞観十一年ではなく、貞観十四年末か翌十五年のことしたのは、「江淮に顧歩し」た時間を遊方の期間に組み入れたためだったのではなからうか。

しかしながら、遊方の終盤に、貞観十四、十五年まで江淮巡歴が行われたとすれば、永徽二年（六五二）に道宣が書き記した「含注戒本疏批文」に、それまでに彼が江淮地域に赴いたことを示唆する表現が全く見出せないのはどうしてであろうか。この疑問に関して、唯一可能と思われるのは、「江淮に顧歩し」たのは、最も早くても永徽二年（六五二）かそれ以降、そして遅くともこの語句が『関中創立戒壇図経』「序」に記された乾封二年（六六七）までの間に行われた、と推定することであろう。別の拙論で論じたように、この「顧歩江淮」は貞観年間の遊行とは全く関係なく、道宣が晩年の顕慶四年（六五九）十月以降から同五年（六六〇）四月十五日までの間に行った長江中流・下流地域の遊行を指している、と筆者は考えるのである。³⁸⁾

三 長安に帰着、そして終南山へ——貞観十一年（六三七）から顕慶二年（六五七）まで

（一）帰京、そして終南山へ——貞観十一年（六三七）～十六年（六四二）

道宣は、潼関を通過後、渭水、続いて運河漕渠を通じて、都長安に帰還したと考える。道宣が崇義寺に到着すると間もなく、すでに危篤状態にあった和上慧顒は貞観十一年（六三七）七月二十六日に七十四歳の生涯を閉じたのである。道宣が帰京した貞観十一年の後半から十五年まで（六三八～六四一年）の四年間の動向を伝える史料や記述はないが、おそらく所属寺院である崇義寺の役務の傍ら、母親に孝行を尽くそうとしていたのであろう。

次に、貞観十六年（六四二）の動向について、「含注戒本疏批文」は以下のように伝えている。

十六年（六四二）内、母氏云崩。性不狎喧、樂居山野、乃因事故、遂往南山。

『貞観』十六年の年内に母親が逝去した。私は生来、賑やかなところには馴染めず、山野に住むことを願っていた。そのため、母の不幸を理由に、終南山に移り住むことにした。

これによれば、貞観十六年（六四二）、母親が逝去したことを理由に、道

宣は「終南山に往く」ことにしたのである。思うに、それまで都長安に自分を繋ぎ止めていた和上慧顒と母を続けて喪ってしまった道宣にとっては、およそ十年もの間、遊方を続けて野外や山林での生活に慣れてしまったこともあり、煩瑣な礼儀と複雑な人間関係だらけの京寺で生活することは、ただただ窮屈で苦痛しか感じないものになっていたに違いない。そして、道宣自身が述べているように、終南山に入った背景には、母に対する三年間（厳密には二十ヶ月間、以下同じ）の服喪を全うしようとした意図もあったことは確かであると考えられる。もう一つ、道宣は言葉にして明かしてはいないが、師慧顒の慰留に背いて遊方に出かけたあげく、なんとか臨終には立ち合えたものの、自分で給仕したり看病したりすることができず、師への孝養を尽くさなかったことを深く後悔していたと思われるのである。³⁹ 慧顒は、最初は高陽原の西に葬られたが、後に「（終）南山豊徳寺の東巖」に改葬された。⁴⁰ これはきつと道宣の働きかけによるものであったろう。また、その時期は貞観十六年以降と考えてよいであろう。諸種の道宣伝の中に、貞観十六年（六四二）から貞観十九年（六四五）六月頃に弘福寺の訳経場に参加するまでの三年にわたって、著述や活動などを示す痕跡が全くないのは、当該期間は母親と本師のために服喪しており、様々な活動を自粛していたと考えれば、むしろ当然のことである。そして、弘福寺の訳経場に参加する際に、「終南山豊徳寺沙門道宣」と記されていることから、⁴¹ すでに貞観十九年以前には、道宣は豊徳寺に移籍していたことが判明する。おそらく、貞観十六年頃、彼は母親の服喪を理由に長安の崇義寺から終南山の豊徳寺へ移籍することを自ら希望し、その申請は許可を得たのではなかろうか。

終南山豊徳寺へ移り住むだけでなく、移籍までした道宣は、貞観十六年以

降、二十ヶ月間の服喪を全うした後も、同寺に隠遁して二度と離れるつもりはなかったのかも知れない。しかし、これは予想外のことであつたろうが、その服喪期間がまさに満了する年すなわち貞観十九年に中国仏教の歴史を転換させることとなる出来事が長安で発生した。その年の正月、十数年の旅を終えた玄奘（六〇二―六六四年）が山積みにした経巻や仏像等を携えて、華々しく帰朝してきたのである。そして、同年四月一日、太宗の勅命により、長安弘福寺の翻経院で玄奘を中心とする大規模な訳経事業が、翻経大徳らを迎えてスタートを切つたのである。初期の翻経協力者として、証義大徳十二人、綴文大徳九人、字学大徳一人、証梵語・梵文大徳一人、総勢二十三人が選ばれ、弘福寺の訳経場において重要な役割を担うことになった。⁴² 道宣自身も「綴文大徳」の一人に選ばれ、貞観十九年五月二日から九月二日にかけて弘福寺で訳出された二十巻本『大菩薩藏經』の「証文」を担当し、⁴³ 経文の筆録と潤色に努めた。⁴⁴ 弘福寺時代の玄奘訳経は『大菩薩藏經』だけではないが、ただ、道宣の名前が現れるのは同経の翻訳に関連する場合だけであるのは、彼が弘福寺には長く留まらなかったからであろう。次項で詳述するように、道宣は貞観二十年（六四六）には終南山に戻っており、再び隠遁生活を開始しているのである。以後、顕慶二年（六五七）までのおよそ十二年にわたり、道宣は終南山から一歩も出なかったと考えられる。⁴⁵ 彼が再び山林を離れ上京したのは、顕慶三年（六五七）六月に落慶した長安西明寺の上座に着任するためであった。そして、彼の運命は長安仏教界の巨星となっていた玄奘三蔵と再び交差することになるのである。

(二)「巖隱」十二年の実態―貞觀二十年(六四六)―顯慶二年(六五七)

貞觀年間の終わりに永徽初年にかけての道宣自身の動向について、「含戒本疏批文」は以下のように伝えている。

至二十年(六四六)、方得巖隱。有樂戒者、乃復相尋、祈広其文、事不獲已、又出『羯磨』并『疏』四卷。永徽初年(六五〇)、又請戒本及注解疏、情不能已、又出『戒本含注』并『疏』四卷。值患停廢、心志遼落、昏忘非一、為求不已、至永徽二年(六五二)九月十九日、方為『疏』訖、粗得開其大務、決事行用、頗有準承。余今暮年、旦夕為命、故以歷之、亦絶筆有拋耳。(『正統蔵』卷四〇、一七五頁・上段第一一―一七行)

「貞觀」二十年に至って、やっと巖隱することができた。四分律を学ぼうとする者が次から次へと尋ねてきて、四分律の本文を注釈することを懇願した。そこで已むを獲ず、再び『羯磨』並びにその『疏』、併せて四卷を撰述した。永徽初年、更に戒本及び注解疏を請われたので、その切実な願いを断ることができず、再び『戒本含注』並びに『疏』、併せて四卷を撰述した。「その途中で」病にかかりしばらく頓挫した。意志が消沈して、記憶が曖昧となり物事が思い出せなくなることが何度もあった。しかし、周りが希求して已まないため、「かろうじて執筆を続けた結果、」永徽二年九月十九日に至って、やっと『疏』を作り終えた。これによって、ほぼ四分律の綱要を開示することができた。そして、実際に戒律を守るためには、「犯戒をめぐる」具体的な事例に対処するた

めに判断を下さなければならなくなるが、その判断の基準をある程度示し得たのである。私の生涯はいま晩年にさしかかっており、いつ最期を迎えてもおかしくはない。だからこの一文を記し示すことで、併せて筆を絶ったことの証拠とするのである。

これによれば、道宣は貞觀二十年(六四六)にはすでに帰山し、ようやく落ち着いた「巖隱」の生活が実現することとなったのである。では、道宣が願って止まなかった「巖隱」とは、どのような性質をもち、どれほどの重みがあることなのであろうか。これを理解するためには、前項で取り上げた、上掲引用文の直前に現れる文の内容と合せて考える必要がある。それら前後の文の内容を繋げてみると、次の通りとなる。

十六年(六四二)内、母氏云崩。性不狎喧、樂居山野、乃因事故、遂往南山。至二十年(六四六)、方得巖隱。

(『正統蔵』卷四〇、一七五頁・上段第一〇―一二行)

「貞觀」十六年の年内に母親が逝去した。私は生来、賑やかなところには馴染めず、山野に住むことを願っていた。そのため、母の不幸を理由に、とうとう終南山に移り住むことにした。「貞觀」二十年に至って、やっと巖隱することができた。

すでに前項で述べたように、道宣は、貞觀十六年(六四二)の母親の逝去を機に都を離れ、終南山豐徳寺への移籍を断行した上で、その後の数年間を母親と和上慧顙のための服喪に当てて、目立った活動はすべて自粛していた。

つまり、貞観十六年からすでに終南山に移って静かな生活を送り始めていたにもかかわらず、「二十年（六四六）に至って、やっと「巖隠」することができた」と述べている理由は、「含注戒本疏批文」の前後を見ても全く不明なのである。ただ一つ、この期間の「巖隠」を妨げるものがあつたとすれば、それは前項でも触れた、貞観十九年の年頭に帰朝した玄奘三蔵が同年四月から始めた訳経活動であろう。なぜなら、道宣も勅命によって綴文大徳の一人に選ばれたために、隠遁生活をしばらく中断して上京せねばならなくなったからである。しかし、彼が実際に参加したのは、貞観十九年（六四五）五月二日から九月二日までに行われた『大菩薩藏經』の漢訳作業だけであり、翌二十年（六四六）には終南山に戻つたと推定される。

道宣は玄奘の訳経事業に賛同しないわけでは決してなかった。しかし、道宣には山林の寺院で隠遁生活を送ることに對する強い志向と願望があつたのであり、だからこそ、崇義寺を辞し、移籍してまで、終南山にやつてきたのである。そもそも、勅命を受けて国家が全面的に監督する訳経事業から身を退くことが簡単にはできとは思われない。しかし、道宣は現実に綴文大徳の任を辞して、帰山を果たしているのであり、それが可能になったのには、国家さえもが辞任を認めざるを得なくなるような理由、例えば健康上の問題などが生じたと推測されるのである。従つて、道宣が「含注戒本疏批文」で言う「巖隠」とは、単に終南山豐徳寺で隠居するといった意味に止まらず、宗教的にも、また政治的にも嚴重な意味をもつことにならざるを得なかったであろう。そして、この「巖隠」は一定の期間を通じて、中断することなく実行されたと考えられる。

この「巖隠」期間が実際に何年から何年まで続いたのかを明らかにしてく

れる史料として、顕慶四年（六五九）に撰述された『釈門章服儀』の末尾に附された道宣自身の後批が注目される。その中の「余以貞観末曆、撰景山林、終於顕慶二年（六五七）、十有二載。」（『大正藏』卷四五、八三九頁・中段第五（一二行）という記述に拠れば、道宣は、「貞観末曆」から顕慶二年（六五七）までのおよそ十二年間にわたって、山林の中で身を慎んでいたことがわかる。そして、この顕慶二年（六五七）から数えて十二年を遡れば、「撰景山林」は貞観二十年（六四六）から始まつたことが確かめられる。従つて、『釈門章服儀』の後批が書かれた顕慶四年（六五九）の時点で振り返つて言う「撰景山林」と「含注戒本疏批文」が記された永徽二年（六五二）に当時の状況を表現して言っている「巖隠」は、同一の事柄を指していることが分かるのである。やはり、勅任された綴文大徳の職を全うせず、辞したために、道宣は終南山における半永久的な禁足を自らに課しただけでなく、同時に對外的に宣言する必要もあつたと思われるのである。結局、この「巖隠」は十二年後に終わりを告げることになるが、それもやはり勅命によるもの、すなわち顕慶三年（六五八）に落慶した西明寺の上座に就任することを命じられた結果だったのである。⁴⁶

さて、貞観二十年（六四六）から顕慶二年（六五七）までの十二年間、道宣は実際には何をして過ごしていたのであろうか。まず、「巖隠」の二年目に当たる貞観二十一年（六四七）の仲冬十一月に終南山豐徳寺で四分律の戒本を刪定していることが、現存の『新刪定四分僧戒本』自序から窺い得る。⁴⁷また、「含注戒本疏批文」の前掲引用文に「有樂戒者、乃復相尋、析広其文。事不獲已、又出『羯磨』并『疏』四卷」とあるように、『四分律刪補隨機羯磨』並びに『四分律刪補隨機羯磨疏』を再度撰述したのも、この時期であつ

た。『四分律刪補隨機羯磨疏濟緣記』卷四の末尾に現れる批文には、次のように記されている。

曾以貞觀九年（六三五）春、因遊方次於泌（沁）部綿上県鸞巢村僧坊、出『疏』兩卷、諸用講解、為文句略指、非學未知。至二十二年（六四八）春、於終南山豐德寺、三五德旧更請重出、余不獲「已」、輒復疏之。昏朽之情、薄得披約、至於要妙、所未盡也。二月二十七日、為說訖、更待重修、知復何日。約卷則前輕而後重、就義則前重而後輕。拋理前後未聞、附辭始終易識。旧五十紙、今二倍增、想披尋者、無嫌不隱。

（『中統藏』卷四一、三四四頁・下段第二〇行―三四五頁・上段第三行）

以前、貞觀九年（六三五）の春、遊方の途次、泌（沁）部の綿上県鸞巢村の僧坊において『疏』兩卷を撰述して講義に用いたが、その記述は簡略であるため、講義を聴講していなければ内容の理解はできないものであった。貞觀二十二年（六四八）の春になると、終南山豐德寺で十五人の僧侶・旧友らが、『四分律刪補隨機羯磨』並びに『四分律刪補隨機羯磨疏』を「再度撰述するよう、繰り返し請うので、私は已むを得ず、撰述に取りかかった。ただ、老いぼれてしまっているために、とりあえず掻い摘んだところを一通り示したけれども、重要かつ奥深いところとなると不十分なままである。二月二十七日には読み聞かせ終えた。更に修訂を重ねる必要があるが、いったい、いつになったらできるだろうか。卷数は、以前に作ったものの方が少なく、これの方が多い。しかし、文に込められている意味内容は、以前の方がより濃く、これは薄いのである。そして、全体を通して明らかになってくるものかどうかと言うと、

それぞれに独自の解釈がある。ただ、この後批を附することによって、以前のものとこれとを識別しやすくなるであろう。以前のものは五十紙であったが、これは二倍に増えている。これを開いて何かを得ようとする人は、読んだところで奥深いことが分かるわけではなく、期待はずれに終わるだろうけれども、どうか不満に思わないで頂きたい。

これによれば、貞觀九年（六三五）春に沁部の綿上県に至り、そこで『四分律刪補隨機羯磨疏』二卷（五十紙）を初めて撰述したが、記述が簡略に過ぎて、実際に講義を聴講していなければ、意味が理解し難いところが多かった。そこで貞觀二十二年（六四八）春、僧衆の要請に応えて、豐德寺で同書を再度撰述することになり、二月二十七日までには一通りの完成を見た。この時撰述したものは、以前に撰述したものと比べると、紙数が倍増した分、より理解しやすくなったと道宣は思っているようである。

貞觀二十三年（六四九）五月二十六日、太宗が終南山の翠微宮含風殿で崩御し、六月一日に高宗李治が即位すると、翌年（六五〇）の元日に年号が「永徽」に改まった。⁴⁸一方、終南山では、道宣が永徽初年（六五〇）に『四分律含注戒本』二卷と『四分律含注戒本疏』二卷の撰述に着手し、途中で重病に罹って体力も集中力もかなり落ちたために執筆に思わぬ苦戦を強いられた末に、翌永徽二年（六五二）の九月十九日に至ってやっと完成させたのである。このほか、『釈門章服儀』の初稿もまた、終南山で隱遁中の永徽六年（六五五）、道宣が耳順（六十歳）を迎えた頃に完成したと思われる。⁴⁹実際にそうであるとすれば、これは道宣の十二年にわたる巖隱時代における最後の著述となるのである。なお、これ以降、道宣が顕慶二年（六五七）に西明寺

上座就任の勅命を受けて、翌年の七月に赴任するまでの状況はほとんど知られていない。

結 論 — 『統高僧伝』はなぜ「貞観十九年」でいったん完結したのか

以上、西明寺の上座に就任するまでの道宣の生涯を概観し、殊に十年間の遊方を終え、貞観十一年（六三七）七月に長安に帰着してからの行跡に焦点を当てて考察してきた。そして、道宣は、貞観十六年（六四二）に母親の逝去を契機に終南山豊徳寺に移籍した後、貞観十九年（六四五）五月から弘福寺における玄奘の訳経事業に一時的に参加したものの、翌二十年（六四六）に再び帰山して以降、顕慶二年（六五七）まで、およそ十二年にも及ぶ隠遁生活を貫いたことを明らかにした。この期間に行われた山中隠棲、すなわち道宣自身が「巖隠」と称する生活は、単なる終南山住錫というようなものではなく、勅命によつて参画させられた訳経事業から離脱することによつて開始されたのであるから、おそらくは宗教的にも、また政治的にも嚴重な意味をもつことになったと考えられる。『釈門章服儀』の後批に記された「余以貞観末曆、擯景山林、終於顕慶二年、十有二載」という表現からも、この「巖隠」が極めて深刻なものであったことが推察されるのである。従つて、「巖隠」中の活動範囲は終南山の域内に限られ、上京したり、まして他州に出かけたりすることはなく、またそれは決して許されることもなかったと考える。

終南山における十二年間の「巖隠」生活がもつ意味とその実態を上述の如く捉えたところで、先行研究が注目する道宣の「蜀地行脚」の実施年代につ

いて検討してみたい。そもそも、道宣の「蜀地行脚」そのものは、藤善真澄氏がその労作『道宣伝の研究』の中で、特に一章を割いて（第八章「道宣の入蜀と『後集統高僧伝』」（第二七一―二九七頁）⁵³）、その重要性を強調してから注目されるようになった。藤善氏は、道宣が蜀地方に足を踏み入れた事実を示唆する記述を道宣自身の著作である『行事鈔』・『釈迦方志』の中に確認した上で、その時期について、「永徽二年（六五二）九月、すなわち『含注戒本疏』後批の執筆より、顕慶三年（六五八）六月、西明寺上座に迎えられるまでの七年、いわゆるオーバーホールの期間に入蜀したとするのが、最も妥当な見方となろう」（二九一頁）と推測している。しかし、藤善氏のこの推測に対しては、俄かに頷くことはできないのである。なぜならば、藤善氏が考えている入蜀の時期は、道宣自身が明言している「巖隠」期間の後半と重なっているからである。

筆者は道宣の「巖隠」がもつ意味とその実態を明らかにする過程で、藤善氏が推測するように、この時期に道宣が入蜀した可能性についても考えてみた。そして、藤善氏の考察内容を再検討した結果として、道宣がある時期に巴蜀地域などで実地踏査を行ったこと、それが『後集統高僧伝』の成立、更には『統高僧伝』そのものの増補にも多大な影響を与えたことは事実であると考えている。しかし、巴蜀地域などでの実地踏査が永徽二年（六五二）九月から顕慶三年（六五八）六月までの期間中に実施されたことを裏付ける根拠は非常に乏しく、それに関する藤善氏の論証も説得力に欠けていると考えざるを得ないのである。具体的に言うならば、江南大蔵経本『統高僧伝』に増補されている諸伝が『後集統高僧伝』に由来していることは確かであり、また、その中に現れる蜀僧の諸伝が道宣の入蜀とそこでの実地調査に基づい

て生まれたことも事実であろう。しかし、そうであるならば、原則的にそれらの蜀僧は、道宣が入蜀した頃にはすでに入滅していたはずである。なぜなら、彼らの入滅年代が『後集統高僧伝』と増補本『統高僧伝』には明確に記されているからである。例えば、江南大藏經本『統高僧伝』卷二十三が収録している「唐益州福勝寺道興伝」と「唐益州福縁寺曇逞伝」（首欠）はそれぞれ、道興、曇逞が顕慶四年（六五九）に益州の本寺で入滅した、と明記しており、この二人の蜀僧の伝記が『後集統高僧伝』を経由して江南大藏經本『統高僧伝』に増補されたものであるならば、道宣の入蜀時期は両者が入滅した顕慶四年（六五九）以降でなければならなくなる。従って、道宣が永徽二年九月から顕慶三年六月までの期間中に入蜀したとする藤善氏の推測は成り立たないと考えるのである。思うに、国家事業である弘福寺訳経場を離れて帰山したあぐくに七年間にわたって地方外遊に出かけることは、道宣自身にとっても、また彼を取り巻く状況からしても、あり得ないことではなからうか。道宣の入蜀そのものは史実であろうが、その時期は顕慶四年（六五九）以降と考えなければならぬ、と筆者は考えるのである。

ここで、いよいよ、道宣は、いったいなぜ、『統高僧伝』を貞観十九年で完結させようとしたのか、という本稿の主題について考えてみたい。「はじめに」でも触れたように、『統高僧伝』の成立過程に関する論考は多数あるが、いずれも『統高僧伝』の増補またはその結果である増補本の成立年代に注目しており、管見の及ぶ限りでは、貞観十九年に同書の編纂作業をいったん終了させなければならなかった理由については、これまで一度も問われてこなかったのである。

まず、道宣が貞観十九年に『統高僧伝』をいったん完結させていることを

確認したのである。そこで、『統高僧伝』に附された道宣自序から、それに関連する箇所を引用してみることにしよう（傍線は筆者）。

今余所撰、恐墜接前緒、故不獲已而陳之。或博諮先達、或取訊行人、或即目舒之、或討讎集伝。南北国史、附見徽音、郊郭碑碣、旌其懿德、皆撮其志行、举其器略。言約繁簡、事通野素。足使紹胤前良、允師後聴。始岷梁之初運、終唐貞観十有九年、一百四十四載。包括岳瀆、歴訪華夷、正伝三百四十人、附見一百六十人。

（『大正蔵』卷五〇、四二五頁・中段第一六―二四頁）

今、私が撰述した『統高僧伝』は、先人たちの業績が正しく継承できなくなることを恐れるあまり、已むを得ずこれを記したのである。「撰述するために」私は、或いは博くさまざまな先達の意見を仰ぎ、或いは修行者に直接訊ね、或いは実際に自分が見たまますべて、或いは文集・史伝を検討・比較するなど「さまざまな取材の方法を採用」した。

「取材した文字資料、すなわち」南北の国史に伝えられる德行、都市の内外に所在するさまざまな碑は、高僧たちの懿徳を世に彰らかにするものであり、いずれも高僧たちの志と行状を集め、彼らの才能と機略を称揚している。表現は繁雑にならず、簡潔であるようにし、記事はその内容を重視し、余計な修飾を避けた。そうすることによって、昔の秀れた人々が、後世の者に継承され、また師表とされるようになるであろう。

「本書が網羅する時代は、」岷梁の初運にはじまり、唐の貞観十九年に終わる、百四十四年間である。全国の山と川、そして華夷を問わず高僧を歴訪した結果、「本書は」正伝として三百四十人、附見として一百六十

人に上る「史伝を収録することになったのである」。

『統高僧伝』の撰述は、それまでの僧伝や行状のあり方に対する深い反省から出発している。南北朝時代の高僧の事跡を伝えるものとしてそれまで主流であったのは、同門の祖師の業績や伝承を彰かにするべく文人や門弟によって書かれた祖師個人の伝記や行状であった。なお、『統高僧伝』に先立って、すでに梁宝唱の『名僧伝』および慧皎の『梁高僧伝』を代表とする総合的な僧伝もあったが、いずれも中国が南北に分裂していた時代に南朝で成立したために、網羅する高僧の地理的分布が著しく偏る傾向がある。従って、ほぼ中国全土をカバーする総合僧伝と称し得るものは皆無だったのである。

そのような状況を見た道宣は南北を問わず、また異国・異族の高僧まで視野に入れて、実地に調査し見聞を広げ、同時に既存の伝記や文集を調べる努力を惜しまず、南北朝の史書を批覧するだけでなく、都市や郊外に散在する碑文を抄録するなどして、ひたすら高僧たちの遺徳とその志行を顕彰しようとしたのである。その結果、当時唐王朝の支配が及んでいた領域内で、梁代初めから唐貞観十九年までの百四十四年の間に活躍した漢人、異族、更には外域からの来朝僧を含む高僧たちのために三百四十人分の正伝と百六十二人分の附見を併せて立伝し、ここに、統一王朝としては史上初となる総合僧伝である『統高僧伝』が誕生することとなったのである。

上掲引用文中の傍線を付した「始岨梁之初運、終唐貞観十有九年」という箇所に見える「岨梁之初運」と「唐貞観十有九年」はそれぞれ、『統高僧伝』が対象とする時代の上限と下限である。同書が収録する伝記の年代の上限が南朝の梁初にまで遡るのは、『梁高僧伝』の後を継ぐようとする意図があった

からである。その一方で、下限を「唐貞観十九年」で区切ろうとする意図は明瞭ではない。「貞観」とは、武徳九年（六二九）六月に「玄武門の変」というクーデターを起こして皇位に着いた太宗李世民がその治世を通じて用いた元号であり、その期間は、即位した翌年（貞観元年、六二七）から、崩御した貞観二十三年（六四九）までの二十二年間である。従って、「貞観十九年」は太宗治世の終盤に当たり、また玄奘が正月に帰朝し、四月からは弘福寺で訳経事業を開始した年でもある。しかし、唐の版図全域をカバーする総合僧伝を目指して撰述された『統高僧伝』を完結させる年代としては、「貞観十九年」というのはいささか中途半端な年であるように思われる。なぜなら、政治的には、「貞観十九年」ではなく、太宗治世の末年に当たる「貞観二十三年」で区切れば、一つの時代が幕を降ろすと同時に同書も完結させることになり、人々の納得を得やすいはずだからである。更に、仏教史の観点から見れば、貞観十九年は、玄奘の帰朝を迎えた記念すべき年であるとは言え、彼の生涯における最大の功績すなわち前人未到の訳経事業はまだ始まったばかりであって、そのような年に『統高僧伝』の撰述を終わらせようとする道宣には、玄奘という存在に対して配慮しようとする考えはなかったと思われる。つまり、『統高僧伝』を「貞観十九年」の時点で完結させてしまえば、その中に「玄奘伝」は含まれなくなるのであり、実際に、その初稿本には「玄奘伝」は存在しなかったのである。このように見てくると、『統高僧伝』が対象とする年代の下限を「貞観十九年」で区切った理由は、ますますもって不明になってくる。しかし、その理由を道宣の外ではなく、むしろ彼自身の内側に求めるならば、その理由は明らかになってくるように思われるのである。従来、『統高僧伝』の序文に見える「終唐貞観十有九年」という表現に基

づいて、道宣は貞観十九年に序文を附してその初稿を完成させたと考えられてきた。しかし、著者は、序文に記されているこの「貞観十九年」とは、同書の初稿成立の年代ではなく、同書が立伝する高僧の収録年代の下限と見るべきであり、その初稿が実際に完成した年代は少し後になるのではないかと考えるのである。それでは、貞観十九年よりも後に『続高僧伝』の初稿を完成させたにもかかわらず、同書がカバーする時代の下限を「貞観十九年」としたのはなぜだろうか。筆者は、それには道宣の終南山「巖隠」という出来事が深く関わっているように思うのである。

本稿で繰り返し検証してきたように、貞観十九年（六四五）五月以降の道宣は弘福寺における玄奘の訳経事業に一時的に参与したものの、貞観二十年（六四六）年内に再び帰山してからは、顕慶二年（六五七）までの十二年間、終南山から一步も出ることなく厳格な隠遁生活を貫いたのである。ただ、貞観二十年に長安近郊から終南山に帰山した時の道宣の手元には長年の遊方中に記録し続けた踏査の手記や長安在住中に蒐集した諸資料の閲読筆記があったと推測される。また、彼が貞観二十年に帰山するまでの仏教界の状況もよく把握していたであろうことは容易に想像できる。それらの研究と取材の成果は、十年に及ぶ遊方中の様子からも窺い知ることができる道宣自身の勤勉さと熱意によるものであり、同時に、彼が生まれ育った都長安という政治・文化の中心地ならではの交通や情報交換の利便性の賜物でもあったに違いない。ところが、終南山で十二年にわたって「巖隠」を続けている間は、新たに外遊して取材する機会がないことは言うまでもなく、近いようで遠くなってしまうために長安の利便性も活用できなくなっていたはずである。貞観二十年に「巖隠」に入った当初の道宣は、十数年後の長安に西明寺が創建さ

れ、自分がその上座に任命されるという展開になるとは夢にも思わず、そのまま終南山で晩年を過して最期を迎える覚悟であったと考えられる。そのような状況の中、道宣は、おそらく貞観二十年の帰山後、間もない頃から、いまだ記憶が鮮明なうちにということと、それまでに蓄積したすべての資料やノートなどを披げながら、『続高僧伝』の撰述に取り組み始めたと考ええる。初稿が実際に完成した時期は確定できないが、その中に収録された僧伝や記事は「貞観十九年」を下限としているのは、道宣は翌二十年に隠遁生活に入っており、貞観二十年を収録年代の下限にすると、同年に関わる記載が不完全なものになってしまうため、その前年に当たる「貞観十九年」をもつて一つの区切りとしたのであろう。

つまり、「巖隠」生活を開始した道宣は、それまでに獲られた情報・知見こそが自分にとってのすべてであり、二度と終南山から出ることのない自分がこれ以上の何か新しい情報に接することはもはやない、と覚悟を決めていたと考えるのである。これが、「貞観十九年」をもつて『続高僧伝』をひとたび完結させた理由である、と筆者は考えるのである。

註

(1) 『続高僧伝』巻一に、「始岨梁之初運、終唐貞観十有九年、一百四十四載。包括岳瀆、歴訪華夷、正伝三百四十人、附見一百六十人。」（『大正蔵』巻五〇、四二五頁・下段第二十一（二十四行））とある。ここに見える「正伝三百四十人」とは、日本古写経本及び開宝蔵系統の高麗再雕藏本等に現れる記述だが、江南大蔵経系統本の宋福州版以降ではいずれも「正伝三百三十一人」となっている。

(2) 刊本大蔵経本『続高僧伝』の諸系統およびそれぞれの正伝収録状況については、拙論「二〇一三」「続高僧伝」研究序説―刊本大蔵経本を中心として」（『鶴

見大学仏教文化研究所紀要』第十八号、二〇三―二五八頁）を参照。

- (3) 貞観十九年以後の記事は、刊本大藏経本に限らず、現存最古の形態を温存している日本古写経本の中にも多数確認されている。例えば、貞観二十年七月二十八日に入滅した越州嘉祥寺の義解高僧「智凱伝」（巻十四）、貞観末（月日不詳）に入滅した唐京師慈恩寺の義解高僧「道洪伝」（巻十五）、貞観二十三年四月八日に入滅した閩州撰山栖霞寺の習禪高僧「智聡伝」（巻二十）、貞観末年八月十一日に入滅した蘇州通玄寺の明律高僧「慧旻伝」（巻二十二）、貞観末年（月日不詳）に入滅した終南山豹林谷の遺身高僧「会通伝」などは、いずれも刊本・写本の両方に確認されている。

- (4) 道宣（五九六―六六七年）死後の出来事に関わる記事とは、道宣が亡くなった翌々年に当たる総章二年（六六九）四月八日に行われた玄奘の樊川改葬に関する記事である。この記事は、日本古写経本の中には認められず、刊本大藏経『続高僧伝』巻四所収の「玄奘伝」のみに現れている。

- (5) 前川隆司「一九六〇」「道宣の後集続高僧伝に就いて」、『龍谷史壇』第四六号、二〇―三七頁。

- (6) 興聖寺一切経の中に含まれている『続高僧伝』は、同書の日本古写一切経本の中で、最も早い時期から仏教文献学者によって注目された伝本である。特に興聖寺本巻四に関する先行研究が多く、本論文で取り上げているもの以外にも以下の諸研究がある。①吉村誠「一九九五」『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』の成立について（『仏教学』第三七号、七九―一三頁）②吉村誠「二〇一三」『興聖寺本『続高僧伝』巻四玄奘伝―翻刻と校訂』（駒沢大学仏教学論集』第四四号、一六七―二六頁）③師茂樹「二〇一三」『玄奘伝と『唯識比量』―興聖寺本『続高僧伝』を中心に―」（伊藤瑞靱博士古稀記念論文集刊行会編『伊藤瑞靱博士古稀記念論文集・法華仏教と関係諸文化の研究』、東京：山喜房仏書林、三〇一―三一四頁）④沖本克己「二〇一三」『興聖寺本『続高僧伝』について』（『沖本克己仏教学論集』（第二巻・シナ編）、東京：山喜房仏書林、一九―三三頁）。

近年の研究では、興聖寺本に留められている『続高僧伝』の形態は、後述する

金剛寺本などに比べ、内容の増補が更に進んだ段階のものであることが判明した。興聖寺本がほかの日本古写経本よりも内容が増えることとなった要因・経緯についてはいまだに議論があるが、その成立時期は金剛寺本などより遅れることに關しては、見解が一致している。同本の特徴や問題点については、池麗梅「二〇一四」『興聖寺一切経本『続高僧伝』―刊本大藏経本と日本古写経本との交差―』（国際仏教学大学院大学日本古写経研究所文科省戦略プロジェクト実行委員会（編）『日本古写経善本叢刊第八輯・続高僧伝巻四・巻六』、二六八―二九九頁）を参照。興聖寺本の成立をめぐる議論については、同書所収の齊藤達也「二〇一四」『金剛寺本『続高僧伝』の考察―巻四玄奘伝を中心に―』（附論「興聖寺本再考」、二四六―二六六頁）も併せて参照されたい。

- (7) 藤善真澄「二〇〇二」『道宣伝の研究』、京都大学学術出版会。

- (8) 藤善真澄「二〇〇二」の第六章「続高僧伝」玄奘伝の成立―巻四・玄奘伝―、二〇〇頁。なお、同章の初出は、藤善真澄「一九七九」『続高僧伝』玄奘伝の成立―新発見の興聖寺本をめぐる―」（『鷹陵史学』第五号、六五―九〇頁）である。

- (9) 藤善真澄「二〇〇二」の第七章「続高僧伝」管見―興聖寺本を中心に―、二四八頁。

- (10) 藤善真澄「二〇〇二」の第七章「続高僧伝」管見―興聖寺本を中心に―、二四六頁。

- (11) 伊吹敦「二〇〇五」『続高僧伝』に見る達磨系習禪者の諸相―道宣の認識の変化が意味するもの―、『東洋学論叢』第五十八集、一〇六―一三六頁。

- (12) SAITO Tatsuya 齊藤達也. 2012. "Features of the Kongo-ji version of the Further Biographies of Eminent Monks 続高僧伝: With a focus on the biography of Xuanzang 玄奘 in the fourth fascicle". 国際仏教学大学院大学紀要, Vol. 16, pp. 69-104. 齊藤達也「二〇一三」『金剛寺本『続高僧伝』の特徴（二）―巻八淨影寺慧遠伝を中心に―』、二〇一三年一月十六日国際仏教学大学院大学仏教学特殊研究における発表資料。これらの論文・発表を経て、同氏はこれまでの古写経本

『統高僧伝』テキスト研究の成果を取りまとめ、『日本古写経善本叢刊第八輯・統高僧伝卷四・卷六』において公表することとなった。同氏が執筆担当したのは、金剛寺本、七寺本、興聖寺本の解題、金剛寺本卷四の翻刻・校異、『大正蔵』・古写経系『統高僧伝』各伝記対照表、そして前掲の論考「金剛寺本『統高僧伝』の考察―卷四玄奘伝を中心に―」（附論「興聖寺本再考」）の教篇である。これらは貴重な資料を公開するだけでなく、従来の『統高僧伝』テキスト研究を刷新する多くの重要な新知見を呈示しており、今後の研究を大きく前進させる論考である。ここでは、主として同氏「二〇一四」「金剛寺本『統高僧伝』の考察―卷四玄奘伝を中心に―」（附論「興聖寺本再考」）を参照している。

(13) 齊藤達也「二〇一四」、二五七頁。

(14) 本節は、拙論「青年時代の道宣伝―「含注戒本疏批文」に基づく再考」（『佛敎史學研究』第五十八巻、近刊）に基づいて簡潔にまとめたものである。詳細は同論文を参照されたい。

(15) 道宣伝および道宣伝に関する研究の問題点について、藤善真澄「二〇〇二」は、「龐大な著作を残したわりに彼の伝歴は粗末にすぎ、『宋高僧伝』所載の道宣伝などには、数々の誤りさえある。にもかかわらず、彼の伝歴を正面より取扱った研究は皆無であり、また辞典類その他は『宋高僧伝』の引き写しに急なあまり、誤りを誤りのまま踏襲しているのが実情である。」（三七頁）と指摘している。また、諏訪義純「一九九九」「四分律含注戒本疏行宗記」にみる道宣の自叙と三種の道宣伝―道宣伝の再検討」（『愛知学院大学文学部紀要』第二〇号、五三―五九頁。後に同氏の『中国南朝仏敎史の研究』（法蔵館、一九九七年）にも所収）は、『宋高僧伝』、『釈門正統』、『仏祖統紀』の三種の仏敎史伝所収の道宣伝と『四分律含注戒本疏行宗記』所収の道宣が自ら記した「後批」との比較研究を行っている。その結果、宋代成立の三種の道宣伝の中では、『釈門正統』所収の道宣伝の紀年の記載が信憑性が最も高く、これを『仏祖統紀』がほぼ踏襲している。一方、『宋高僧伝』所収の道宣伝には記載の不備や誤りがあつて信憑性が低く、「全幅の信頼をおき難いもの」（五三頁）としている。

(16) 道宣の出自については、藤善真澄「二〇〇二」第二章「道宣の出自―呉興の錢氏―」（初出は「道宣の出自をめぐる―呉興の錢氏―」、『仏敎史学研究』第二八巻第二号、一九八六年）に詳しい。

(17) 慧願の伝記は、『統高僧伝』卷十四「義解篇十」に「唐京師崇義寺釈慧願伝」として立伝されている。

(18) 智首の生涯と功績を伝える史料として、『統高僧伝』卷二十二所収の「智首伝」が最も詳細かつ重要である。このほか、智首が亡くなった貞観九年（六三五）から二十年後の唐高宗顯慶元年（六五六）十二月八日に大將軍張士貴（五八六―六五七年）が建立した「大唐弘福寺故上座首律師高德頌」碑も現存している。この石碑は、一九八二年に西安弘福寺で出土し、現在、西安市文物保護考古所に保存されている。石碑は、高さ二三・五糎、幅一〇・七糎、厚さ二・八・五糎あり、碑額に太子中允・裴宣機による篆書の十四文字、「大唐弘福寺故上座首律師高德頌」が刻まれている。碑文の本文は楷書体で、全三三行、一行四三字で刻まれており、許敬宗の撰述、郭広敬の書写による。碑文の録文は、現在、陝西省古籍整理弁公室編『全唐文補遺』第七輯（西安：三秦出版社、二〇〇〇年、八一―一〇頁）に収められており、関連研究は王建中「二〇〇四」「唐《弘福寺首律師碑》考釈」（『碑林集刊』第一〇輯、二九―三五頁）、及び曹旅寧「二〇〇六」「読唐《弘福寺碑》論隋唐戒律成立」（『碑林集刊』第十二輯、九―一七頁）などがある。貴重な文化財であり重要な史料ではあるが、智首の死後二十年も経てからの成立であり、これより十年前に成立した『統高僧伝』「智首伝」と比べると、智首の生涯を考える上で後者を超える記載内容は見当たらない。従って本書は、智首の生涯を辿るに際して、「智首碑」も参照はするものの、原則的には「智首伝」をはじめとする『統高僧伝』の諸記事の基本資料とする。

(19) 『釈門正統』卷八に、「字法徧、京兆錢氏。母姚（媛か）夢月貫懷而孕、又夢梵僧語曰、仁者所懷、梁僧祐律師也。処胎弥十二月、九歲徧覽羣書、十二善習文墨。十五師日嚴頌公、十六念法華、兩旬通徹、復誦余經、兼解其義。十七剃髮、二十依首師進具。」（『正統蔵』卷七五、三六八頁・中段第一四―一八行）とある。

- (20) 宋元照述『四分律含注戒本疏行宗記』(四卷)、『卍統藏』卷四〇所収。
- (21) 藤善「二〇〇二」は同書の随所に「含注戒本疏批文」を引用し、その都度、書き下しを示している。また、諏訪義純「一九九九」は「含注戒本疏批文」の全文を現代語訳している。そして、カナダの華人研究者陳金華氏(CHEN, Jinhua)が二〇〇二年に『*T'ong Pao* 88 (pp. 332-395) に公表した英文論文「An Alternative View of the Meditation Tradition in China: Meditation in the Life and Works of Daoxuan (396-667)」(CHEN, 2002)は、特に道宣と当時長安の大禪定寺に拠点を置いた習禪グループとの、智首律師を通して生まれた接点に注目しているが、それでも「含注戒本疏批文」全文の英訳を掲げている。
- (22) 拙論「青年時代の道宣伝―「含注戒本疏批文」に基づく再考」を参照されたい。
- (23) 『旧唐書』卷一「高祖本紀」は、武徳九年四月辛巳に「沙汰仏道詔」が發布されたことを伝えている。
- (24) 唐初の仏道沙汰令の發布前後の状況については、礪波護「一九九九」(『隋唐の仏教と国家』、中央公論社、二三三頁)に基づいてまとめた。
- (25) 『四分律刪繁補闕行事鈔』巻下の後批に、「余於唐武徳九年六月内。爾時搜揚僧伍、無傷俗營、且閉戸依所学撰次。但意在行用、直筆書通、不事虬文、故言多蹇陋、想有識通士知余記志焉。」(『大正藏』卷四〇、一五六頁・下段第二六―三〇行)とある。
- (26) 『統高僧伝』卷十四「慧観伝」に、「貞観初年、拔思闕表、広流聞見、乃跪陳行意。便累余曰、出家為道、任從観化。必事世善、不可離吾。因而流涕。余勇意聞道、暫往便帰。不謂風樹易喧、逝川難静。往還十載、遂隱終天。悲哉。」(『大正藏』卷五〇、五三四頁・中段第五―九行)とある。
- (27) 道宗の伝記は、『統高僧伝』卷十四に「唐同州大興国寺釈道宗伝」として収録されている。以下、道宗の事跡に関する紹介は、すべて同伝に基づいてまとめた。
- (28) 拙論「青年時代の道宣伝―「含注戒本疏批文」に基づく再考」を参照。
- (29) 江南大蔵経本以降の『統高僧伝』卷二十五「護法篇下」所収の「法通伝」には、「釈法通、竜泉石楼人。初在隰郷、未染正法、衆僧行往、不達村閭、如有造者、以灰灑面。通雖処俗、情厭恒俗。以開皇末年、独懷異概、超出意表、剃二男二女并妻之髮、被以法衣、陟道詣州、委僧尼寺。時有問者、通便答曰、我捨枷鎖、志欲通法。既達州寺、如前付囑。便求通化寺明法師度出家。於即遊化稽湖、南自竜門、北至勝部、嵐・石・汾・隰、無不從化。」(『大正藏』卷五〇、六四一頁・下段第一四―二二行)とある。
- (30) 『四分律刪補隨機羯磨疏濟縁記』卷四の末尾に所収の道宣後批に、「曾以貞観九年春、因遊方次於沁(沁)部綿上県鸞巢村僧坊、出『疏』兩卷、諸用講解、為文句略指、非学未知」(『卍統藏』卷四一、三四四頁・下段第二〇―二一行)とある。
- (31) 『統高僧伝』卷二十二「智首伝」に、「余嘗処末座、向経十載、具観盛化。不覚謂之生常初未之欽遇也。乃発憤闕表、具觀異徒、溢目者希、将還京輔。忽承即世、行相自崩。返望當時、有逾天岸。嗚呼。可悲之深矣。」(『大正藏』卷五〇、六一五頁・上段第二〇―二四行)とある。
- (32) 本稿では、歴史的な地名はすべて引用元となる史料に現れる通りに表記するが、初出時にのみ括弧の中で現在の地名を記す。「相州」はかつて実在した州の名称であるが、時代によっては州名の表記と治所のあった場所が違うため、その沿革を簡略に見ることとしよう。
- 唐・李吉甫(七五八―八一四年)撰『元和郡県志』(元和八年(八一三)に進上。元々は全四十二巻。本稿は四庫全書所収の四十巻本を用いた)巻二十には、「後魏孝文帝于鄴立相州。(中略)至東魏、孝静帝又都鄴城。高齊受禪、仍都于鄴、改魏尹為清都尹。周武帝平齊、復改為相州。大象二年、自故鄴城移相州于安陽城、即今州理是也。隋大業三年、改相州為魏郡。武徳元年、復為相州、後或為絳管、或為都督。」とある。これによれば、相州が州名として歴史に登場するのは、北魏孝文帝(四七一―四九九年在位)の時代に遡り、その時の州治は鄴(現在の河北省邯鄲市臨漳県)にあった。東魏になると孝静帝高歡(五三四―五五〇年)が

当地を都と定め、興和二年（五四〇）に鄴城（故鄴城）を建立した。北斉の時代になっても引き続き都とされたが、建徳六年（五七七）に北斉が北周に滅ぼされると、再び相州と改名された。更に、北周大象二年（五八〇）になると、故鄴城が戦乱で焼き払われたため、相州の州治は安陽城（現在の河南省安陽市付近）に移された。隋大業三年（六〇七）に相州は魏郡と改められたが、唐武徳元年（六一八）には再び相州と呼ばれるようになった。

このように、南北朝から唐初にかけて「相州」が州名として存在したのは、以下の三つの期間であった。一つは、北魏孝文帝が在位した五世紀後半から東魏が建国する六世紀前半までであり、州治は鄴県にあった。二つは、北周建徳六年（五七七）から隋大業三年（六〇七）までであり、州治は北周大象二年（五八〇）までは鄴、それ以降は安陽にあった。三つは、唐武徳元年（六一八）以降であり、州治は安陽に置かれた。因みに、北宋の樂史撰『太平寰宇記』（巻五十五）によれば、相州は、天寶元年（七四二）に鄴郡と改められたが、乾元元年（七五八）に再び相州となった。

本稿の本文中の「相州」とは、道宣撰『統高僧伝』に現れる地名表記に従うものであり、特別な説明がなければ、『統高僧伝』初稿本が撰述された貞観年間における行政区画としての「相州」を指す。

(33) 『統高僧伝』巻二十二「法礪伝」に、「以貞観九年十月、卒于故鄴日光住寺、春秋六十有七」とある。

(34) 『集神州三宝感通録』巻二に、「余昔貞観九年、曾遊沁部左綿上界、周歷三年。」（『大正蔵』巻五十二、四二二頁・下段第五～六行）とある。

(35) 『量処輕重儀』下巻の後批に、「大唐貞観十一年歲在丁酉春末、於隰州益詞谷中撰次。余以自古至今、諸有綴述、多埋名而顕相、少時代而開今。遂令披読、閤於人世、故分明昧、用表幽心。」（『大正蔵』巻四十五、八五三頁・下段第二四～二七行）とある。

(36) 『統高僧伝』『慧顓伝』には、「貞観十一年夏末、風疾屢増、召門人曰、形勢不久、將畢大辭。宜各敦自愛、不宜後悔、恨福業未就、以為慮耳。乃割其冬服、

並用成之。又曰、若識神自課、可有常規。恐脫昏昧、非時索食、一無与法。」（『大正蔵』巻五〇、五三四頁・上段第一九～二四行）とある。

(37) 藤善真澄「中年期の道宣―遊方と二・三の著作―」の初出は、『三蔵』第一八九・一九〇号である。

(38) 詳しいことは、刊行準備中の拙著『統高僧伝の研究』で取り上げている。

(39) 『釈氏要覽』巻下、「送終・服制」に「釈氏之喪服、読『涅槃經』并諸律、並無其制。今準『增輝記』引『礼』云、服有三、一正服、二義服、三降服。『白虎通』曰、弟子於師、有君臣、父子、朋友之道、故生則尊敬而親之、死則哀痛之、恩深義重、故為降服。○『釈氏喪儀』云、若受業和尚、同於父母、訓育恩深、例皆三年服。若依止師、資養法訓、次於和尚、隨喪服。」（『大正蔵』巻五四、三〇七頁・下段第二三行～三〇八頁・上段第一行）とある。これによれば、中国仏教では、特に本師が逝去した場合は、実の両親の場合に準じて、三年間服喪を全うすることとされている。道宣の場合は、実母が老弱であったため、和上慧顓のために服喪することはすぐにはできず、母の死去後に、そして慧顓の改葬を済ませた後に、ようやく実現できたと考えられる。なお、僧侶の服喪に関するほかの事例については、冉万里「二〇一一」「仏教僧侶葬儀的世俗化問題略論―以唐代僧人葬儀世俗化的若干因素為中心」（『西部考古』第五輯、三一〇～三二七頁）、特にその三二〇頁を参照。

(40) 『統高僧伝』『慧顓伝』に、「葬于高陽原之西、鑿穴処之。後又遷南山豐徳寺東巖、斲石為龕、就銘表徳。」（『大正蔵』巻五〇、五三四頁・上段第二七～二八行）とある。

(41) 本論文、前掲(42)を参照。

(42) 『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』巻六に、「夏六月戊戌、証義大徳、諳解大小乘經、論為時輩所推者、一十二人至。即京弘福寺沙門靈潤、沙門文備、羅漢寺沙門慧貴、實際寺沙門明琰、宝昌寺沙門法祥、靜法寺沙門普賢、法海寺沙門神昉、廓州法講寺沙門道深、汴州演覺寺沙門玄忠、蒲（蒲）州普救寺沙門神泰、綿州振嚮寺沙門敬明、益州多宝寺沙門道因等。又有綴文大徳九人至、即京師普光寺沙門栖玄、弘

福寺沙門明濬、会昌寺沙門弁機、終南山豐德寺沙門道宣、簡州福聚寺沙門靜邁、蒲州普救寺沙門行友、棲（棲）巖寺沙門道卓、幽州昭仁寺沙門慧立、洛州天宮寺沙門玄則等。又有字学大德一人至、即京大總持寺沙門玄応。又有証梵語、梵文大德一人至、即京大興善寺沙門玄謨。自余筆受、書手、所司供料等並至。丁卯、法師方操貝葉、開演梵文、創訳『菩薩藏經』、『仏地經』、『六門陀羅尼經』、『顯揚聖教論』等四部、其翻『六門經』当日了、『仏地經』至辛巳了、『菩薩藏經』、『顯揚論』等歲暮方訖。二十年春正月甲子、又訳『大乘阿毘達磨雜集論』、至二月訖。又訳『瑜伽師地論』。『大正藏』卷五〇、二五三頁・下段第一九行～二五四頁・上段第一一行）とある。

(43) 『開元釈教録』卷八、「大菩薩藏經二十卷（見内典録、今編入宝積、当第十二会。貞觀十九年五月二日、於西京弘福寺翻經院訳、至九月二日畢。沙門智証筆受、道宣証文。）」（『大正藏』卷五五、五五五頁・下段第五～六行）。

(44) 金剛寺本『統高僧伝』卷四「京師弘福寺釈玄奘伝」に、「既承明命、返迹京師。遂召沙門恵明・靈閑等以為義証、沙門行友・玄蹟等以為綴緝、沙門智証等以為録文、沙門玄模以証梵語、沙門玄応以定字偽。其年五月、創開翻訳。『大菩提（薩）藏經』廿卷、余為執筆、并那（刪）綴詞（詞）理。其經広解六度・四摂・十方（力）・四无所畏・卅七品・結（諸）菩薩行、令（合）十二品、將四百紙。□（又）復□（旁）翻『顯揚聖教論』廿卷、智証等更迭録文、沙門行友詳義理文因（句）、奘公於論重加陶練。次又断（翻）『大乘対法論』一十五卷、沙門玄蹟筆受。微有余隙、又出『西城（域）伝』一十二卷、沙門弁機親受時事、連紙前後。兼出『仏地』・『六門神呪』等經、都合八十許卷。」（第五五〇～五六〇行）とある。金剛寺本『統高僧伝』卷四の画像・翻刻（校異）・解題は、齊藤達也「二〇一四A」「金剛寺一切経本解題」「金剛寺一切経本卷四影印・翻刻」（国際仏教学大学院大学日本古写経研究所文科省戦略プロジェクト実行委員会（編）『日本古写経善本叢刊第八輯…統高僧伝卷四・卷六』、三〇七～三二二頁）を参照。

(45) 『釈門章服儀』の後批に、「余以貞觀末曆（貞觀二〇年、紀元六四六年）撰景山林、終於顯慶二年（六五七）、十有二載。」（『大正藏』卷四五、八三九頁・中段

第五（六行）とある。

(46) 『釈門帰敬儀護法記』に、「言西明者、長安両街有八寺、其一日西明。顯慶元年、高宗為皇太子建也。二年勅授西明寺上座、大師懇辭不受、勅遣鴻臚卿劉審、躬往終南、礼拝迎請、送上此寺。」（『正統蔵』卷五九、四三二頁・下段第一五～二二行）とある。

(47) 『新刪定四分僧戒本』卷末の後批に、「余以貞觀二十一年有年（六四七）仲冬（十一月）、於終南山豐德寺刪定戒本（『新刪定四分僧戒本』。）」（『正統蔵』卷三九、二六二頁・中段第九～一〇行）とある。

(48) 『旧唐書』卷三、本紀第三「太宗下」の「貞觀二十三年」条に、「己巳、上崩於含風殿、年五十二。遺詔皇太子即位於柩前、喪紀宜用漢制。秘不發喪。（中略）六月甲戌朔、殯于太極殿。」（六二頁）とある。また、『新唐書』卷二、本紀第二「太宗皇帝李世民」の「貞觀二十三年」条には、「己巳、皇帝崩于含風殿、年五十三。庚午、奉大行御馬輿還京師。（中略）壬申、發喪、諡曰文。」（四八頁）とある。

(49) 『旧唐書』卷四、本紀第四「高宗上」には、「六月甲戌朔、皇太子即皇帝位、時年二十二。」（六六頁）とある。また、『新唐書』卷三、本紀第三「高宗」には、「六月甲戌、即皇帝位于柩前。」（五一頁）とある。

(50) 『旧唐書』卷四、本紀第四「高宗上」の「永徽元年」条に、「永徽元年春正月辛丑朔、上不受朝、詔改元。」（六七頁）とある。また、『新唐書』卷三、本紀第三「高宗」の「永徽元年」条には、「永徽元年正月辛丑、改元。」（五二頁）とある。

(51) 『四分律含注戒本』は、『四分律比丘含注戒本』或いは『比丘含注戒本』とも呼ばれ、『大正藏』卷四〇所収の三卷本のテキスト（『四分律比丘含注戒本』）が広く伝わってきた。これまでの同書のテキスト研究としては、二つの成果が特に重要である。その一つは、一九九七年、龍谷大学所蔵敦煌本『比丘含注戒本』の影印公開（龍谷大学仏教文化研究所（編）、龍谷大学善本叢書一六『敦煌写本「本草集注序録」・「比丘含注戒本」』、京都：法蔵館、一九九七年）およびこれに

対する解題（藤枝晃「写本解題」、上掲書、二〇七～二一九頁）および解説（上山大峻・龍口明生「龍谷大学所藏敦煌本『比丘含注戒本』解説」）である。龍谷大学蔵本と『大正蔵』本との比較研究は、龍谷大学仏教文化研究所「敦煌写本『比丘含注戒本』釈文」において行われている。もう一つは、定源（王招国）「二〇一三」「敦煌遺書『比丘含注戒本』之基礎研究—写本系統與成書年代」（『敦煌写本研究年報』第七号、一一三～一四八頁）である。同論文は、五十数点にも及ぶ『比丘含注戒本』の敦煌写本を概観し、同書の『大正蔵』本、宋代刊本やその覆刻本である諸刊本も視野に入れた上で、現存伝本を、①『大正蔵』本の内容に近接している二巻本の写本、②『大正蔵』とは内容を異にする一巻本の写本、③龍谷大学蔵本、④その他の五種、計六本の写本、という四つの系統に分けられることを明らかにした。上記諸系統のうち、③と④は、いずれも前半は上記の①とほぼ一致するが、後半は②に近似するような形態を現している合体型のテキストであるため、『比丘含注戒本』の形態は上掲の①と②の二つの系統を基本としている。両者のうち、②は貞観十年或いは十一年までに、道宣が沁部綿上県で撰述した初稿本であり、①は永徽元年九月十九日頃に完成させた修訂本であるという。

(52) 『釈門章服儀』の後批に、「余以貞観末曆（貞観二〇年、六四六）、擯景山林、終於顯慶二年（六五七）、十有二載。年立耳順、朽疾相尋。旦夕守死、無容於世。不以庸薄、曾預見聞。輒舒引示、式酬來貺、諸後遇者、幸究遠図、願不以情累於文也。」（『大正蔵』卷四五、八三九頁・中段第五～八行）とある。

(53) 藤善真澄「道宣の入蜀と『後集統高僧伝』の初出は、『関西大学文学論集』第四二巻第一号（一九九二年）である。

The first half of Daoxuan's (596–667) life and the formation of the first version of the *Xu Gaoseng zhuan* 續高僧傳 completed in the Zhenguan era (627–649)

Limei Chi

The study of the *Xu gaoseng zhuan* has now made a remarkable progress, while that of Daoxuan's biography, which is based on Masumi Fujiyoshi's research, has little new that deserves to mention. Given that over the course of its formation the *Xu gaoseng zhuan* was not only added and recompiled by later generations of people but also supplemented by Daoxuan himself, it is necessary to examine Daoxuan's activities, especially changes in his intentions while compiling the work. Moreover, as new knowledge has amassed in recent years from a rapid progress in the study of the *Xu gaoseng zhuan*, its application to the study of Daoxuan's biography makes it necessary to reexamine if it matches his activities. So far, although things taking place while the work was recompiled have been extensively studied, one of the basic problems related to the formation of the work and Daoxuan's biography, why originally Daoxuan planned to complete the *Xu gaoseng zhuan* by Zhenguan 19 (645), has never been explored.

This article is to address the problem abovementioned by carefully examining Daoxuan's life and activities up to his mid-and-old age once again. It thoroughly reevaluates Daoxuan's situation surrounding the "twelve years of hermit" in Mount Zhongnan, and revisits the traditional studies on the so-called "period of his itinerant in the Shu region". Finally, it reveals what Zhenguan 19, the year taken as the latest in the first version of the *Xu gaoseng zhuan*, meant to Daoxuan and its relevant background.